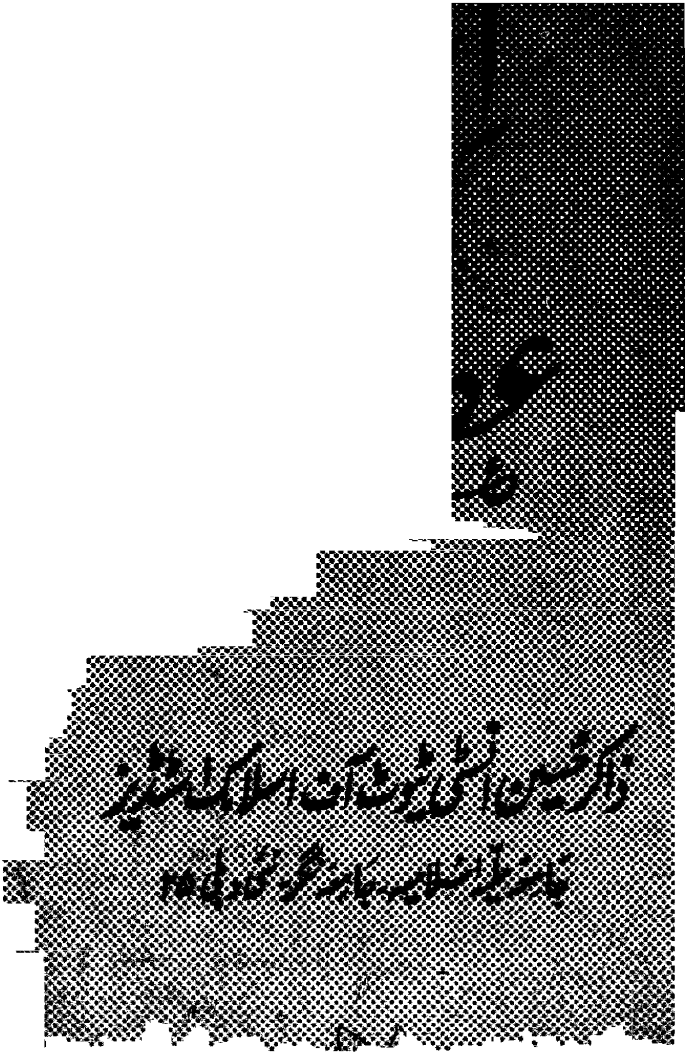


ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

اسلام
اور
عصرِ جدید

(سہ ماہی)

مدیر:

عمادالحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد: ۲۹ جنوری ۱۹۹۷ء شمارہ: ۱

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	ساٹھ روپے	فی شمارہ پندرہ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	اسّی روپے	فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم
(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت: ۵۰۰ روپے
غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع و ناشر:
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ:
برقی آرٹ پریس، دریا گنج نئی دہلی

بانی مدیر: **ڈاکٹر سید عابد حسین** (مرحوم)

مجلس ادارت

پروفیسر مشیر الحسن
جناب سید حامد
پروفیسر عبدالحلیم ندوی
ڈاکٹر سید جمال الدین

پروفیسر مجیب رضوی
پروفیسر سید مقبول احمد
پروفیسر محمود الحق
پروفیسر شعیب اعظمی

مدیر:
عماد الحسن آزاد فاروقی

نائب مدیر:
سہیل احمد فاروقی
محمد اسحاق

معاون:
جبین انجم

مشاورتی بورڈ:

پروفیسر چارلس ایڈمس	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمل	ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)
پروفیسر الیسا ندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اٹلی)
پروفیسر حفیظ ملک	ولینوا یونیورسٹی (امریکہ)

فہرست مضامین

۱۔ اداریہ — عماد الحسن آزاد فاروقی ۵
۲۔ سرسید اور مولانا ابوالکلام آزاد بحیثیت مفسر قرآن — ایک تقابلی مطالعہ — پروفیسر ریاض الرحمٰن شروانی ۱۰
۳۔ حضرت ابوسعید ابن ابی الخیرؒ — آر۔ اے۔ نکلسن / ترجمہ: پروفیسر نذیر الدین مینائی ۳۲
۴۔ جاہلی عربوں کی فکری اور فنی زندگی — عماد الحسن آزاد فاروقی ۸۹
۵۔ فتاوی عالمگیری کی تدوین میں علماء جونپور کا حصہ — جناب علاء الدین خاں ۱۱۵

اداریہ

تاریخ عالم کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے مختلف قوموں اور تہذیبوں کے عروج وزوال کی داستانیں ایک بہت دلچسپ اور بوقلموں مرقّع پیش کرتی ہیں۔ قدیم زمانے سے صاحب فکر مورّخین نے تاریخی واقعات کے اتار چڑھاؤ کے پیچھے کار فرما اسباب اور مستقل اصولوں کی تلاش شروع کردی تھی۔ چنانچہ قدیم یونانی مورّخ ہیروڈوٹس اور عیسوی سنہ کی ابتدا میں معروف کار سیرت نگار پلوٹارک اپنی تصنیفات میں ایسے تاریخی بصیرت کے حامل پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ لیکن ہماری معلومات کی حد تک چودھویں صدی عیسوی میں شمالی افریقہ کی ایک چھوٹی سی بستی میں بیٹھ کر مشہور مسلمان مورّخ ابن خلدون نے سب سے پہلے اس موضوع پر ایک مستقل تصنیف تیار کی جس میں سلطنتوں کے عروج وزوال، حکومتوں کی تبدیلی اور قوموں کی ترقّی ونکبت سے متعلق دائمی قوانین کو واضح اور تفصیلی انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ ابن خلدون نے کئی ایسے نظریات پیش کئے ہیں جو تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے بصیرت اور غور وفکر کا وافر مواد رکھتے ہیں۔ لیکن اس زمانے کے وسائل کو دیکھتے ہوئے فلسفۂ تاریخ کے اس شاہکار کا دائرہ مطالعہ بہر حال محدود ہے، اور جن شواہد اور واقعات سے تاریخی اصول مستنبط کئے گئے ہیں وہ تقریباً سب کے سب اسلامی دنیا کے مختلف علاقوں اور اَدوار سے ماخوذ ہیں۔

جدید دَور میں وسائلِ نقل وحمل، ذرائع ابلاغ اور طباعت کی سہولیات نے اس طرح کے مطالعہ کو عالمی سطح پر وسیع اور ممکن بنادیا ہے۔ چنانچہ عصر جدید کے کئی مورّخین نے فلسفۂ تاریخ کو عالمی تناظر میں دیکھنے اور اس سے کلّیات ونتائج اخذ کرنے کی

کوشش کی ہے۔ ایسے جدید مورخین میں آرنلڈ ٹوائن بی خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ فلسفۂ تاریخ پر ان کی اصل کتاب تاریخ کا مطالعہ تو دس جلدوں میں ہے، لیکن دو جلدوں میں خلاصہ بھی دستیاب ہے۔ اس مطالعے میں جناب ٹوائن بی نے جہاں تاریخ سے متعلق بہت سے سوال اٹھائے ہیں اور بہت سے سوالوں کے جواب بھی دیئے ہیں، وہاں ان کا بنیادی موضوع تہذیبوں کا عروج وزوال ہی رہا ہے۔ انہوں نے ساری دنیا کی تاریخ سے نظیریں اور شواہد پیش کرتے ہوئے کسی ایک تہذیب کی ترقی اور کسی دوسری تہذیب کے ترقی نہ کرنے یا بیچ میں ہی ٹھٹھر کر رہ جانے کے تقریباً قطعی اور دائمی اسباب تلاش کرنے کی کوشش کی ہے، اور اسی طرح پھر زوال شدہ یا زوال پذیر تہذیبوں کی اس صورت حال کے پیچھے لازمی قوانین اور طرز عمل کی تلاش کی ہے۔ یہاں پر اس موضوع سے متعلق ان کے مطالعہ کے سارے تو کیا کسی ایک پہلو کو بھی پیش کرنا مشکل ہوگا۔ البتہ کسی ایک تہذیب (اور ہم اپنے طور پر کوئی قوم یا فرد بھی تصوّر کرسکتے ہیں) کے ترقی کرنے یا نہ کرنے سے متعلق ان کے ایک نکتہ پر ہم روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے۔

تہذیبوں یا عمومی اصطلاح میں قوموں کی ترقی یا ان کا اپنے بعض ہم جنسوں کے مقابلے میں ایک خاص حد تک مادی وسائل اور علم وفن میں کامیابی حاصل کرلینے کے سلسلے میں مختلف اسباب پیش کئے جاسکتے ہیں اور کئے گئے ہیں۔ اس سلسلے میں نسلی فوقیت کا نظریہ بھی پیش کیا گیا ہے اور تاریخ کے مختلف ادوار میں یہ اکثر کامیاب قوموں اور ترقی یافتہ تہذیبوں کا خود ساختہ عقیدہ رہ چکا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق کسی ایک قوم یا تہذیب کے لوگوں کی ترقی اور کامیابی کے پیچھے ان کی دوسروں کے مقابلے میں نسلی اور خلقی فوقیت کا ہاتھ ہوتا ہے۔ یعنی ان کی کامیابی اور ترقی جن عوامل پر منحصر ہے وہ ان کی اپنی مخصوص نسل اور قوم کی فطری خصوصیات ہیں جن میں دوسری نسل کے افراد کسی طرح نہیں شریک ہوسکتے۔ اسی طرح بعض مورخین نے کچھ تہذیبوں کی ترقی اور

دوسروں کی نکبت یا ان کے غیر ترقی یافتہ رہ جانے کو ان تہذیبوں سے متعلق علاقوں کی مخصوص جغرافیائی خصوصیات اور حالات پر منحصر قرار دیا ہے۔ گویا بعض مخصوص قسم کے جغرافیائی ماحول میں رہنے والی اقوام ہمیشہ ترقی کریں گی اور بعض دوسری خصوصیات والے خطّوں کے لوگ اپنے علاقے کے جغرافیائی ماحول کی وجہ سے کبھی ترقی کے زینے پر آگے نہیں بڑھ پاتے۔ اسی طرح اس تاریخی عقدے کو حل کرنے کے لئے بعض دوسرے نظریات بھی پیش کیے گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جن اقوام کو اپنے سے پہلی کی ترقی یافتہ قوموں سے براہ راست تعلق قائم کرنے یا ان کے زیر اثر آنے کا موقعہ ملتا ہے وہ ترقی کر جاتی ہیں اور جو قومیں ترقی یافتہ قوموں کے دائرہ اثر سے دُور یا الگ تھلگ پڑ جاتی ہیں وہ اسی غیر ترقی یافتہ سطح پر باقی رہ جاتی ہیں تا آنکہ کوئی ترقی یافتہ قوم یا اس کے اثرات ان پر اثر انداز ہونے کے لئے اُن تک پہنچ جائیں۔

آرنلڈ ٹوائن بی نے اس مسئلہ کو فلسفہ تاریخ کے ایک اہم مسئلہ کے طور پر لیا ہے۔ انہوں نے بہت تفصیلی انداز میں اس سوال کو قائم کرتے ہوئے اس کے مختلف پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ پھر اس سوال کے مختلف حل، من جملہ مذکورہ بالا نظریات کو، پیش کرتے ہوئے ان کے محدود مطمح نظر کو واضح کیا ہے۔ انہوں نے عالمی سطح پر تاریخی شواہد اور نظیریں پیش کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ عمومی طور پر پیش کردہ ان نظریات میں سے کوئی سبب، یا وہ سب مل کر بھی، کوئی ایسا بنیادی اصول پیش کرنے میں ناکامیاب رہتے ہیں جو ہمیشہ اور ہر صورت حال میں تہذیبوں یا قوموں کے ترقی کرنے یا نہ کرنے کی وضاحت کر سکے۔ اس سلسلے میں ٹوائن بی نے خود "چیلنج اور اس کے جواب" کا نظریہ پیش کیا ہے جو ان کے خیال میں اس مسئلے کا قابل اطمینان حل پیش کرتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق صرف وہی تہذیبیں اور قومیں (اور شاید افراد بھی) ترقی کے زینے پر آگے بڑھ سکے جن کو ایک خاص درجہ میں سختیوں، رکاوٹوں یا چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ رکاوٹیں یا چیلنج ان تہذیبوں کے (اور شاید افراد کے بھی) اندر خفتہ

صلاحیتوں کو بیدار کرنے کا سبب بن جاتی ہیں اور ان کا مقابلہ کرنے کے لئے وہ تہذیبیں اور افراد موجودہ سطح سے اوپر اُٹھ کر ایک برتر سطح پر ان رکاوٹوں یا چیلنج کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور یہی وہ عمل ہے جو انہیں موجودہ سطح سے اُٹھا کر ترقی کے زینے پر آگے بڑھاتا ہے۔ ایک مرحلہ اس طرح طے ہوجانے پر اب نئی حاصل شدہ سطح پر دوسری رکاوٹیں اور چیلنج سامنے آتے ہیں۔ اب پھر وہ تہذیبیں یا افراد ان نئی چنوتیوں یا چیلنجوں کا مقابلہ کرتے ہوئے اس نئی سطح سے اوپر اُٹھ کر ان کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور اس عمل میں ترقی کے زینے پر ایک درجہ اور آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اس طرح ہر سطح پر رکاوٹوں اور چنوتیوں کا مقابلہ کرتے ہوئے' اور ان کو حل کرنے کے لئے اپنی صلاحیتوں پر زور ڈال کر ان چنوتیوں سے اوپر اُٹھ کر ان کو حل کرتے ہوئے' تہذیبیں یا افراد ترقی کے زینے پر آگے بڑھتے رہتے ہیں۔ یہ چیلنج یا رکاوٹیں کسی ایک ہی صورت میں تمام ترقی یافتہ تہذیبوں اور قوموں کے سامنے نہیں آئیں۔ بلکہ تاریخ بتاتی ہے کہ ایسی تہذیبوں میں سے اکثر کو اپنی ابتدا سے ہر سطح پر مختلف نوعیتوں کے چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑتا رہا۔ لیکن چیلنج وہ خواہ کسی نوعیت کا ہو ترقی کے لئے مہمیز اور تقریباً لازمی سبب کا کام کرتا ہے۔ اس سلسلے میں ٹوائن بی صرف ایک شرط عائد کرتے ہیں کہ وہ چیلنج یا رکاوٹ اتنی عظیم اور زبردست نہ ہو کہ وہ مقابلہ کرنے والی تہذیب یا فرد کو بالکل کچل ڈالے یا ان کی تمام صلاحیتوں کو زندہ رہنے کی جدّوجہد میں اس طرح مشغول کرلے کہ وہ جُہد للبقاء سے آگے ہی نہ بڑھ سکیں جیسا کہ اسکیمو یا صحرا کی خانہ بدوش اقوام کا حال ہوا۔

اس کے برخلاف جن تہذیبوں یا قوموں کو اپنے ماحول یا گردوپیش میں سہولتیں میسّر آئیں یا کوئی خاص رکاوٹوں اور چیلنج کا سامنا کرنا نہیں پڑا تو ان کی صلاحیتوں کو برانگیختہ کرنے اور ان کو ترقی پر مجبور کرنے والے اسباب بھی ناپید رہے۔ ان اسباب کی عدم موجودگی میں وہ اپنی کھال میں مست رہتے ہوئے ابتدائی درجے کے تمدن پر قانع

رہیں یا کچھ معمولی چنوتیوں کے سبب ترقی کے زینے پر کچھ درجے آگے بڑھ کر اطمینان کا سانس لے کر وہیں سو گئیں۔

ٹوائن بی کے اس نظریہ کی صحت اور عدم صحت سے قطع نظر، جس کا فیصلہ ہم مورّخین کے اوپر چھوڑتے ہیں، اس نظریہ میں مشکلات اور رکاوٹوں کے جس تعمیری کردار کو واضح کیا گیا ہے وہ ان تمام لوگوں کے لئے ایک سبق رکھتا ہے جو ہمیشہ مشکلات اور حالات کی ناسازگاری کا رونا روتے رہتے ہیں یا اس کو اپنی نااہلی اور ناکردگی کے لئے جواز بنا لیتے ہیں۔

پس بلا از روئے معنی نعمت است   ویں ریاضت خود ریاض رحمت است
(مولانا روم)

عماد الحسن آزاد فاروقی

ریاض الرحمٰن خاں شروانی

سرسید احمد خاں اور مولانا ابوالکلام آزاد بحیثیت مفسر قرآن ـــ ایک تقابلی مطالعہ

(یہ مضمون پروفیسر محمد مجیب میموریل لکچر کی حیثیت سے ۳۰ اکتوبر ۱۹۹۱ء کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے زیر اہتمام جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تقریبات یوم تاسیس سے متعلق ایک جلسے میں پڑھا گیا ـــ مدیر)

میں آپ حضرات، خصوصاً محترم قائم مقام شیخ الجامعہ اور پروفیسر عماد الحسن آزاد فاروقی، اعزازی ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، کا بدل شکر گذار ہوں کہ آپ نے مجھے پروفیسر محمد مجیب یادگاری خطبے کے لئے مدعو کرکے میری عزت افزائی فرمائی اور اس طرح یہ موقع عنایت کیا کہ میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے یوم تاسیس پر اس کے اکابر میں سے ایک اہم شخصیت کو، جس کی فکر ہماری اجتماعی زندگی کے کئی پہلوؤں، بشمول مذہب، پر حاوی ہے، اپنا خراج عقیدت پیش کرسکوں۔

میں نے اس خطبے کے لئے جس موضوع کا انتخاب کیا ہے اس کی اہمیت یہ بھی ہے کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا ایک پرانا طالب علم اور خدمت گذار ہونے کے ناطے

پروفیسر ریاض الرحمٰن خاں شروانی، سابق پروفیسر عربی ادب، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

میں اس درس گاہ کے بانی کی مذہبی فکر کا موازنہ ایک ایسی شخصیت کی مذہبی فکر سے کرنے کی کوشش کر رہا ہوں جس کا جامعہ ملّیہ اسلامیہ سے قریبی تعلق رہا تھا۔

اس گفتگو کا آغاز میں آپ کی اجازت سے اپنے مضمون "مولانا آزلو کی تفسیر قرآن کے امتیازات" مطبوعہ ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ، بابت اپریل ۱۹۹۱ء کے ذرا طویل درج ذیل اقتباس سے کرنا چاہوں گا۔

> "قرآن مجید کی تفسیر و تعبیر کا سلسلہ اس کے نزول کے بعد ہی سے شروع ہوگیا تھا۔ قرآن مجید کی بہترین عملی تفسیر نبی کریم ﷺ کی حیاتِ طیبّہ تھی آپ کے وصال کے بعد بعض صحابہ کرام خصوصیت سے فہم قرآن میں امتیازی حیثیت کے مالک تھے۔ ان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نام نمایاں ہیں جیسے جیسے زمانہ آگے بڑھتا گیا ایسے ایسے قرآن مجید کی تفاسیر کے ذخیرے میں اضافہ ہوتا گیا اور یہ تفاسیر عربی کے علاوہ (بعض) دوسری زبانوں میں بھی لکھی جانے لگیں۔ - - - ان تفاسیر کا رنگ و آہنگ جدا جدا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ قرآن مجید کا فکری محور اس قدر وسیع ہے کہ اس سے ہر ذوق و وجدان کا شخص اپنے اپنے طور پر لطف اٹھاتا اور بصیرت و آگہی حاصل کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف لوگوں نے قرآن مجید کی تفسیریں مختلف نقطہائے نظر سے لکھی ہیں۔ کسی نے ان میں فلسفہ و منطق کی گتھیوں کا حل دیکھا ہے، کسی نے اس کی روشنی میں تاریخ و اساطیر کے واقعات کا کھوج لگایا ہے، کسی نے قواعد و لسانیات کے مسائل اس کی مدد سے حل کئے ہیں، کسی نے سیاسیات و عمرانیات کے اصول اس کے ذریعہ سمجھے ہیں اور کسی نے روز مرّہ کی زندگی کا لائحہ عمل اس میں تلاش کیا ہے۔ جب عرب اپنے جغرافیائی حدود سے نکل کر دنیا کے دوسرے ملکوں اور علاقوں میں پھیلے تو وہ ایک

> وسیع تر خطۂ ارض ہی کے مالک نہیں ہوئے بلکہ ان ملکوں کی علمی وراثت بھی ان کے حصے میں آئی اور وہ قدرتی طور پر اس سے متاثر ہوئے۔ اس تاثر کی جھلکیاں قرآن مجید کی مختلف ادوار اور مختلف علاقوں کی تفسیروں میں بہ آسانی دیکھی جاسکتی ہیں۔ کبھی یونانی فلسفہ ومنطق کا اثر ان میں نظر آتا ہے، کبھی اسرائیلی روایات کی جھلک ان میں ملتی ہے اور کبھی جدید مغربی فکر کے آثار ان میں محسوس ہوتے ہیں۔"

اس کلیے سے ہندوستان بھی مستثنیٰ نہیں ہے یہاں فارسی اور اس کے بعد اردو میں تراجم قرآن کی روایت خاصی طویل ہے۔ اس باب میں اٹھارویں صدی عیسوی میں شاہ ولی اللہؒ (۱۷۶۲ء) جنہوں نے قرآن مجید کا ترجمہ مع حواشی فارسی میں کیا، اور ان کے صاحب زادگان شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر، جنہوں نے یہ خدمت اردو میں انجام دی، کا کارنامہ نمایاں ہے۔

سرسید (۱۸۱۷ - ۹۸ء) اور مولانا آزاد (۱۸۸۸ - ۱۹۵۸ء) دونوں اپنے اپنے طور پر شاہ ولی اللہ کے مدرسۂ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ سرسید نے تفسیر القرآن میں شاہ صاحب کی تحریروں کا حوالہ جگہ جگہ دیا ہے اگرچہ کہیں کہیں، جس کا ذکر آگے آئے گا، ان کی بعض آراء سے جزوی اختلاف بھی کیا ہے۔ مولانا آزاد کے ترجمہ و تفسیر ترجمان القرآن میں اس طرح کے حوالے تو نہیں ملتے ہیں لیکن ان کی فکر کے مختلف پہلوؤں پر شاہ صاحب کے اثرات سے انکار ممکن نہیں ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر سرسید اور مولانا آزاد کے بعض افکار و آراء میں مماثلت قدرتی ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ مولانا آزاد کی تفسیر سرسید کی تفسیر کی توسیع ہے میرے نزدیک درست نہیں ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ دونوں کے نقطۂ نظر میں بعض بنیادی اختلافات ہیں۔ ان مماثلتوں اور اختلافات کا جائزہ لینے سے قبل مولانا آزاد پر سرسید کے اثرات سے کسی قدر بحث ضروری ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہے کہ مولانا آزاد اپنی زندگی کے ایک دور میں سرسید سے غیر معمولی طور پر

متاثر تھے۔ مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کی روایت کے مطابق خود مولانا آزاد کا کہنا تھا کہ سرسیّد کی تصانیف کے مطالعے سے "میری زندگی کے ایک بہت بڑے فکری تغیّر کی بنیاد پڑی۔" انہوں نے سرسیّد کی جن تصانیف کا ذوق وشوق سے مطالعہ کیا ان میں تفسیر القرآن، تبئین القرآن اور خطبات احمدیہ قدرتی طور پر شامل تھیں۔ انہیں ان کتابوں کے مطالعے کا جو شوق تھا اس کا اثر خود ان کے بقول یہ ہوا کہ "شوق نے ارادت وعقیدت کی شکل اختیار کرلی۔" سرسیّد سے اسی عقیدت کی بنا پر انہوں نے خواجہ الطاف حسین حالی کی حیات جاوید، جو ایک ہزار صفحے پر محیط تھی، "دو شب میں ختم کر ڈالی۔" ان کے بعد کے "صدیق مکرم" مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی نے حیات جاوید پر انسٹی ٹیوٹ گزٹ علی گڑھ میں ریویو شائع کرایا تھا اور اس میں سرسیّد کی مذہبی فکر اور بعض دوسرے مباحث کے پیش نظر حیات جاوید پر نقد کیا تھا۔ یہ ۱۹۰۴ء کا واقعہ ہے۔ مولانا آزاد اس زمانے میں لسان الصدق نکال رہے تھے۔ انہوں نے اس کے ۲۰ فروری کے شمارے میں اس ریویو سے شدید اختلاف کیا ہے۔ یہاں یہ امر بھی ملحوظ نظر رہنا چاہئے کہ اس معاملے میں علامہ شبلی نعمانی اور مولانا شروانی ہم رائے اور ہم خیال تھے۔ اوپر جو کچھ عرض کیا گیا وہ سرسیّد سے مولانا آزاد کی اثر پذیری کی بدیہی شہادت ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ تاثر اسی درجے میں تمام عمر قائم رہا۔ تاہم مولانا آزاد، سرسید کی ذہنی ترقی پسندی کے معترف ومداح ہمیشہ رہے جس کا ثبوت ان کا ۱۹۴۹ء کا علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا خطبۂ تقسیم اسناد ہے۔

مولانا آزاد کی سرسید یا سرسید اور مولانا آزاد دونوں کی شاہ ولی اللہؒ سے اثر پذیری کے علاوہ تفسیر القرآن پر "توریت اور انجیل کے مصدقہ فارسی ترجموں" اور ترجمان القرآن پر المنار تفسیری مدرسۂ فکر یعنی مفتی محمد عبدہ اور رشید رضا کے اثرات کا ذکر بھی بعض اہل علم کے یہاں ملتا ہے۔ سرسید نے تبئین الکلام میں قرآن مجید کا توریت اور انجیل سے تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ اس مطالعے کے دوران انہوں نے نہ صرف ان کتابوں کے تراجم پر گہری نگاہ ڈالی بلکہ ایسے تمام لٹریچر سے استفادہ کیا جو اس موضوع

سے متعلق تھا اور جس تک ان کی رسائی ہو سکتی تھی۔ یقیناً وہ اس سے متاثر ہوئے، لیکن ان کا رویہ ایک محقق اور مجتہد کا رویہ تھا۔ اس لئے جو آراء انہوں نے قائم کیں وہ خود ان کی اپنی بصیرت اور اجتہاد پر مبنی تھیں۔ پروفیسر عمادالحسن آزاد فاروقی نے اپنی کتاب The Tarjuman Al-Qur'an میں ایک باب ترجمان القرآن پر تفسیر المنار سے مماثلت اور مولانا آزاد کی مذہبی فکر پر المنار مدرسۂ فکر کے اثرات کے لئے مخصوص کیا ہے۔ ان کا تجزیہ بڑی حد تک درست ہے۔ تاہم میرے نزدیک اس مماثلت میں اثر اندازی اور اثر پذیری کم اور ہم خیالی زیادہ پائی جاتی ہے اور یہی بات خود پروفیسر آزاد فاروقی نے امام فخرالدین رازی کی تفسیر کبیر پر رشید رضا اور مولانا آزاد کی تنقید کا حوالہ دیتے ہوئے کہی ہے۔ یہاں اس طرف اشارہ کرنا بے موقع نہیں ہوگا کہ امام رازی کی تفسیر کے بارے میں سرسید کی رائے بھی ان دونوں کی رائے سے مختلف نہیں ہے۔ جب ۱۹۰۸ء میں بیس سالہ نوجوان ابوالکلام آزاد مصر و عراق وغیرہ کی سیاحت پر گئے تو وہ جیسا کہ پروفیسر آزاد فاروقی نے لکھا ہے، مصر میں محمد عبدہ کے شاگردوں سے بھی ملے اور ان کے افکار و نظریات سے متاثر ہوئے۔ اس لئے ان کے ذہنی ارتقاء میں سرسید کی تحریروں کے علاوہ محمد عبدہ اور ان کے مدرسۂ فکر کے اثرات شبہے سے بالاتر ہیں۔ تاہم سرسید کی مانند مولانا آزاد بھی تقلید کے قائل نہیں تھے اور اپنی خداداد ذہانت اور وسیع مطالعے کی بدولت اجتہاد فکر کے وصف سے متّصف تھے۔ اسی لئے وہ کسی کے ہم خیال تو ہو سکتے تھے، مقلّد اور متّبع نہیں ہو سکتے تھے۔

جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا، مختلف ادوار اور مختلف ملکوں کی تفاسیر قرآن پر لازمی طور سے اپنے اپنے عصر اور اپنے اپنے ماحول کی چھاپ نظر آتی ہے۔ ہمیں سرسید اور مولانا آزاد کی تفسیروں کا مطالعہ اسی اصول کی روشنی میں کرنا چاہئے۔ دونوں کی تفسیریں یعنی سرسید کی تفسیر القرآن اور مولانا آزاد کی ترجمان القرآن نامکمل رہیں، اول الذکر قرآن مجید کی بیسویں سورت یعنی سورہ طٰہٰ (سپارہ ۱۶) تک پہنچ سکی اور ثانی الذکر ۲۳ویں سورت یعنی سورہ المومنون (سپارہ ۱۸) تک ہمارے سامنے آئی تھی۔ بعد

میں سورہ نور کی تفسیر کا مسودہ مل جانے پر ساہتیہ اکادمی ایڈیشن میں اس کا اضافہ ہوگیا۔ سرسید نے تفسیر قرآن انیسویں صدی (۱۸۷۷ تا ۱۸۹۵ء) میں لکھی۔ یہ وقت ایسا تھا جب ہندستان انگلستان کے زیر نگین حال ہی میں آیا تھا اور اس کا سابقہ مغربی افکار، بالخصوص سائنس، سے نیا نیا پڑا تھا۔ سرسید کی تحریک کا بنیادی مقصد مسلمانان ہند کو اس فکر سے ہم آہنگ کرنا تھا اور ان کے جملہ علمی و عملی کارناموں کا محرک یہی مقصد تھا۔ انہوں نے اپنے رسالے تحریر فی تفسیر القرآن کے آغاز میں یہ واضح کردیا ہے کہ ۱۸۵۷ کے الٹنے کے بعد ملک، بالخصوص مسلمانوں، کے سامنے جو صورت حال تھی اس میں ان کی "دینی ودنیوی اصلاح" کے لئے انہوں نے کیا لائحہ عمل تجویز کیا تھا۔ مغربی تعلیم کا انگریزی زبان کے ذریعہ حصول اس لائحہ عمل کا جزو اعظم تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ "اس طریقے سے دنیوی اصلاح کے ہونے کا تو ایسا مسئلہ تھا جس میں کچھ اختلاف نہیں ہوسکتا تھا مگر یہ مسئلہ کہ دینی اصلاح کے لئے بھی وہ مفید ہے معرض بحث تھا بلکہ کوئی بھی اس کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔" اس کا سبب انہوں نے یہ بتایا ہے کہ علوم حاضرہ میں ترقی کا نتیجہ عیسائی، مسلمان، ہندو سب میں یہ نکلا کہ "انہوں نے اپنے مذہبی عقائد سے ہاتھ دھویا، اس لئے کہ انہوں نے علوم جدید کے مسائل کو سچ اور صحیح اور درست جانا اور عقائد مذہبی کو جب اس کے برخلاف پایا تو اس کو غلط مانا۔" پھر انہوں نے بتایا ہے کہ جب "فلسفۂ یونان مسلمانوں میں پھیلا تھا" اس وقت بھی ایسی ہی صورت حال پیدا ہوئی تھی۔ اس کا مقابلہ اس زمانے کے علماء نے "علم کلام ایجاد" کرکے کیا تھا۔ جب اپنے زمانے کے حالات کے پیش نظر سرسید نے "علوم جدیدہ وانگریزی زبان کو مسلمانوں میں رواج دینے کی کوشش کی تو انہوں نے اس پر غور کیا کہ "کیا درحقیقت وہ علوم مذہب اسلام کے ایسے ہی برخلاف ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے۔" اس مقصد سے انہوں نے تفسیروں اور کتب اصول تفسیر کا مطالعہ کیا لیکن انھیں اپنے مفید مطلب نہیں پایا۔ پھر براہ راست قرآن مجید پر غور کیا اور خود اس کے ذریعہ سمجھنا چاہا کہ "اس کا نظم کن اصولوں پر واقع ہوا ہے۔" اس مطالعے اور غور وفکر سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ

"جو اصول قرآن مجید سے نکلتے ہیں ان کے مطابق کوئی مخالفت علوم جدیدہ کی نہ اسلام سے ہے اور نہ قرآن سے۔" اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ سرسید کا اصلی مقصد وہی تھا جو ہم نے اوپر عرض کیا یعنی مسلمانوں کو بدلتے ہوئے حالات سے ہم آہنگ کرنا۔ اسی مقصد سے انہوں نے قرآن کی تفسیر بھی لکھی اور اس کے لئے قدماء کی مانند کلامی رنگ اختیار کیا۔ لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ، جیسا کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے تفسیر بالرائے کی تعریف کی ہے، وہ قرآن مجید کو "کھینچ تان کر" اپنی کسی "ٹھہرائی ہوئی رائے" کے حق میں استعمال کرنا چاہتے تھے۔ اس کے برخلاف وہ قرآن کو خود اسی کے ذریعہ سمجھنا چاہتے تھے اور یہی مسلک مولانا آزاد کا تھا بلکہ اس پر ان کا اصرار سرسید سے بھی زیادہ تھا۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر بیسویں صدی میں لکھی۔ اس کی پہلی جلد، جو سورۃ الانعام (نمبر۶) تک کا احاطہ کرتی ہے، ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی اور دوسری ۱۹۳۶ء میں۔ پہلی جلد میں تشریحی نوٹ کم ہیں، دوسری جلد میں ان میں معتدبہ اضافہ ملتا ہے۔ یہ وہ وقت تھا جب ملک کے حالات میں بنیادی تبدیلی رونما ہوچکی تھی۔ مسلمانان ہند کی مغربی افکار سے ہم آہنگی کا مسئلہ اتنا اہم نہیں رہا تھا جتنا انیسویں صدی کے نصف آخر میں تھا۔ بلکہ برادران وطن کے دوش بدوش غیر ملکی تسلط سے نجات پانے کا مسئلہ زیادہ اہم ہوگیا تھا اور مولانا آزاد بلا شبہہ اس کے بہت بڑے داعی تھے۔ تاہم یہ سمجھنا کسی طرح درست نہیں ہوگا کہ مولانا نے تفسیر قرآن کو اپنے سیاسی عقائد کی ترجمانی کا ذریعہ بنادیا تھا کیوں کہ انہوں نے تو علماء حق کی اس بنا پر تعریف کی ہے کہ "انہوں نے وقت کے سیاسی اثرات کے سامنے کبھی ہتھیار نہیں ڈالے"" ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ "وہ وقت کی تاثیر۔ ۔ ۔ کے نفسیاتی مؤثرات" سے اپنا دامن نہیں بچا سکے "دماغ محفوظ نہیں رکھے جاسکتے تھے اور نہیں رہے۔" ظاہر ہے کہ سرسید اور مولانا آزاد بھی اپنے اپنے وقت کے سیاسی مؤثرات سے متاثر ہوئے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کو اپنی پہلے سے ٹھہرائی ہوئی کسی رائے کا تابع بنانا چاہا۔

دونوں نے اپنے اپنے طور پر قرآن مجید کو خود اس کی آیات کریمہ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی اور نتائج اخذ کیے۔ نتائج اخذ کرنے میں وقت کے حالات سے متاثر ہونا ناگزیر تھا۔ کیوں کہ "دماغ محفوظ نہیں رکھے جاسکتے تھے اور نہیں رہے"۔

مولانا آزاد نے "اصول ترجمہ و تفسیر" کے تحت دورِ اوّل کے بعد کی نسل کے مفسرین کی کمزوری یہ بتائی ہے کہ انھوں نے "قرآن حکیم کے بے میل فطری طریقے" جو اس کے "اسلوب، انداز بیان، طریق خطاب، طریق استدلال" سب پر حاوی تھا، سے صرف نظر کرکے ایران وروم کے تمدن کے زیر اثر اپنی تفسیروں میں "وضعیت وصناعیت" سے کام لینا شروع کردیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان تفاسیر پر یونانی فلسفہ و منطق حاوی آگئے۔ اس بارے میں، جیسا کہ اوپر گذرا، مولانا آزاد نے امام فخرالدین رازی کو سب سے زیادہ ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ مولانا کے نزدیک قرآن کے مطالب ومفاہیم کو سمجھنے کے لئے "ان لوگوں کی فہم کو ترجیح دی جائے گی جنھوں نے خود صاحب کتاب سے مطلب سمجھا ہو۔" گویا وہ اس معاملے میں اصل کی طرف رجوع کرنے کے حق میں تھے۔ وہ اس سے بھی اتفاق نہیں کرتے کہ "قرآن کو وقت کی تحقیقات علمیہ کا ساتھ دینا چاہئے" خواہ وہ عہد وسطیٰ کی تحقیقات علمیہ ہوں یا دور جدید کی۔ اس ضمن میں جہاں وہ عہد وسطیٰ کے "مذاہب کلامیہ" "مذاہب فقہیہ" "گروہ متصوّفین" منطقیوں اور علم ہیئت کے ماہرین پر اعتراض کرتے ہیں وہیں انھوں نے "آج کل" کے ان ہندوستانی اور مصری "دانش فروشوں" کی گرفت بھی کی ہے جنھوں نے یہ "طریقہ اختیار کیا ہے کہ زمانہ حال کے اصول علم وترقی قرآن سے ثابت کئے جائیں۔" یا بقول ان کے "فلسفہ وسائنس اس کی ہر آیت میں بھردیا جائے۔"

ایک محدود وقت میں سرسید کی تفسیر القرآن اور مولانا آزاد کی ترجمان القرآن کے تمام مباحث پر گفتگو ممکن نہیں ہے۔ اس لئے ہم یہاں اپنا مطالعہ بعض ان مباحث تک محدود رکھیں گے جہاں سرسید اور مولانا آزاد کے نقطۂ نظر کا اتفاق یا اختلاف نمایاں

ہے۔ سرسید نے تفسیر سورۂ فاتحہ میں زیادہ تفصیل سے کام نہیں لیا ہے۔ اس کے برعکس مولانا آزاد نے اس سورت، جسے وہ اُمّ الکتاب کہتے ہیں، کی تفسیر میں معانی ومطالب کے جو دریا بہائے ہیں اور جس دیدہ وری وبالغ نظری کا ثبوت دیا ہے اس نے اسے ان کا تفسیری شاہکار بنادیا ہے۔ اس تفسیر پر مختلف اہل علم نے مختلف زاویہائے نگاہ سے بحث وتمحیص کی ہے اور اس کے کئی موضوعات ان کے درمیان وجہ اختلاف قرار پائے ہیں۔ یہاں اس کا تفصیلی جائزہ اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں ہے کیوں کہ وہ موضوعات سرسید کی تفسیر میں موجود نہیں ہیں۔ سرسید نے اس کے صرف ایک پہلو یعنی استجابت دعاء سے کسی قدر تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ استجابت دعاء کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک استجابت دعاء کا مطلب حصول مدّعا نہیں ہے بلکہ تسکین قلب اور مصائب پر صبرو استقلال ہے ورنہ حصول مطلب کے لئے ان اسباب کا مہیا ہونا ضروری ہے جو خدا نے مقرر کئے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "دعا نہ اس مطلب کے اسباب میں سے ہے اور نہ اس مطلب کے اسباب کو جمع کرنے والی ہے بلکہ وہ اس قوّت کو تحریک کرنے والی ہے جس سے اس رنج ومصیبت اور اضطرار میں جو مطلب حاصل نہ ہونے سے پہنچتا ہے تسکین دیتی ہے۔" (کذا) مولانا آزاد کے نزدیک دعاء "خدا پرستی کے فکرو وجدان کا سرجوش ہے جو ایک طالب صادق کی زبان پر بے اختیار ابل پڑتا ہے۔" مولانا نے یہاں طلب صادق کا ذکر تو کیا ہے لیکن حصول مطلب سے بحث نہیں کی ہے۔ اس لئے یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ اس معاملے میں سرسید سے کس حد تک اتفاق کرتے ہیں اور کس حد تک اختلاف، بظاہر اتفاق اختلاف پر غالب نظر آتا ہے۔

اس سورت کی تفسیر میں سرسید کے یہاں استجابت دعاء کے علاوہ جن اور موضوعات پر مختصر نوٹ ملتے ہیں وہ مالک یوم الدّین، انعمتَ علیھم اور المغضوب ہیں۔ تینوں مقامات پر انہوں نے "نور فطرت" کی اصطلاح کا استعمال کیا ہے۔ "(مالک یوم الدین) یعنی اس دن کا جس دن کہ اس نور فطرت کے کام میں لانے یا نہ لانے کا جو خدا نے ہر ایک انسان میں موافق اس کی حالت کے رکھا ہے نتیجہ

ظاہر ہوگا۔"

"(أنعمتَ علیھم) جن پر انعام ہوا۔ وہ لوگ ہیں جنھوں نے خدا کی نشانیوں پر غور کیا ہے اور جو نور فطرت خدا نے ان میں رکھا ہے اس کو کام میں لائے ہیں۔"

"(المغضوب) جن پر غصہ ہوا۔ وہ لوگ ہیں جو اس نور فطرت کو کام میں نہیں لائے اور نہ کام میں لانے کی کوشش کی۔"

مولانا آزاد نے مالک یوم الدّین کا مطلب جس شرح و بسط سے بیان کیا ہے اس میں متعدّد موضوعات سمٹ آئے ہیں۔ انہوں نے اس شرح کا آغاز ان الفاظ سے کیا ہے۔ "ربوبیّت اور رحمت کے بعد جس صفت کا ذکر کیا گیا ہے وہ عدالت ہے اور اس کے لئے مالک یوم الدّین کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔" گویا مولانا نے اس شرح میں جو کچھ کہا وہ اللہ تعالیٰ کی صفت عدالت کی وضاحت ہے۔ ان کے نزدیک أنعمتَ علیھم میں انعام یافتہ انسانوں سے مراد "خدا کے تمام رسول اور راست باز انسان ہیں جو دنیا کے مختلف عہدوں اور گوشوں میں گذر چکے ہیں۔"

المغضوب علیھم ولا الضّالین کے تحت مغضوب علیھم کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ "جنھوں نے راہ پائی اور اس کی نعمتیں بھی پائیں لیکن پھر اس سے منحرف ہوگئے۔" اور آگے چل کر لکھا ہے کہ "مغضوب علیہ کی محرومی حصول معرفت کے بعد انکار کا نتیجہ ہے اور گم راہ کی محرومی جہل کا نتیجہ۔"

سرسید فرشتوں کے جداگانہ مخلوق ہونے کے قائل نہیں تھے بلکہ انہیں اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات کا مظہر گردانتے تھے۔ وہ جبریل کا مفہوم قوۃ اللّٰہ یا قدرۃ اللّٰہ قرار دیتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ "صحف انبیاء میں کوئی صفت صفات باری میں سے کسی خاص لفظ کے ساتھ تعبیر کی گئی تھی اور پھر رفتہ رفتہ وہ لفظ فرشتے کا نام متصوّر ہونے لگا۔ قرآن مجید میں ان کا استعمال اسی طرح ہوا ہے جس طرح یہودی خیال کرتے تھے مگر ہمارے یہاں کے علماء نے بھی یہودیوں کی تقلید سے ان کو فرشتوں کے نام قرار دیے

ہیں۔" انہوں نے تحریر فی اصول التفسیر میں اپنی تفسیر کے جو پندرہ اصول بیان کئے ہیں ان میں سے چوتھے اصول کے تحت وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ "قرآن مجید بلفظہ آنحضرت ﷺ کے قلب پر نازل ہوا ہے یا وحی کیا گیا ہے۔" لیکن اس کے بعد وہ لکھتے ہیں : "خواہ یہ تسلیم کیا جائے کہ جبریل فرشتے نے آں حضرت ﷺ تک پہنچایا ہے جیسا کہ مذہب عام علماء اسلام کا ہے یا ملکۂ نبوّت نے، جو روح الامین سے تعبیر کیا گیا ہے، آں حضرت ﷺ پر القاء کیا ہے جیسا کہ میرا خاص مذہب ہے"" دونوں کا نتیجہ ایک ہی ہے۔ سورہ بقرہ کی ۲۱ ویں آیت کی تشریح میں سرسید نے اس موضوع سے زیادہ تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: "وحی تو وہی ہوتی ہے جو خدا سے پیغمبر کو دی جاتی ہے مگر اگلے مفسروں نے اس کا بیان کہ وہ کیوں کر دی جاتی ہے ٹھیک طور پر نہیں کیا۔ انہوں نے۔ ۔ ۔ جبریل کو ایک مجسّم فرشتہ بادشاہ و ایلچی میں پیغام دینے والا قرار دیا ہے۔" اس کے برخلاف ان کی اپنی رائے ہے کہ "خدا اور پیغمبر میں بجز اس ملکۂ نبوّت کے جس کو ناموس اکبر اور زبان شرع میں جبریل کہتے ہیں اور کوئی ایلچی پیغام پہنچانے والا نہیں ہوتا۔ اس کا دل ہی وہ ایلچی ہوتا ہے جو خدا کے پاس پیغام لے جاتا ہے اور خدا کا پیغام لے کر آتا ہے۔ خود اسی کے دل سے فوّارے کی مانند وحی اٹھتی ہے اور خود اس پر نازل ہوتی ہے۔ اس کا عکس اس کے دل پر پڑتا ہے جس کو وہ خود ہی الہام کہتا ہے۔" سرسید نے اس بارے میں عام علماء اسلام یا علماء قدیم سے اپنے اختلاف رائے کا ایک سبب یہ بھی بتایا ہے کہ "یہ تقریریں ہمارے علماء قدیم کی اس قسم کی تقریریں ہیں جن پر آج لوگ ہنستے ہیں۔" یعنی سرسید تفسیر قرآن میں کوئی ایسی بات داخل نہیں ہونے دینا چاہتے جو عام عقل انسانی کے خلاف ہو۔ اس بارے میں پروفیسر ثریا حسین کی یہ رائے، جو انہوں نے اپنی تصنیف سرسید احمد خاں اور ان کا عہد میں ظاہر کی ہے، صداقت سے دور نہیں ہے کہ "وہ (سرسید) اگر کسی واقعے کی عقلی توجیہہ نہیں کرسکتے تو کہہ دیتے کہ ایسا ہوا ہی نہیں۔" سورہ بقرہ کی ۲۱ ویں آیت میں جبریل کا ذکر نہیں ہے۔ سرسید نے یہ ذکر اس مناسبت سے کیا ہے کہ آیۂ کریمہ وان کنتم فی ریب ممّا نزّلنا علی

عبدنا میں "مِمّا نزّلنا سے مراد قرآن ہے۔ جو نبی پر بذریعہ وحی کے خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے۔ پس اس مقام پر جب تک کہ وحی نبوّت کی حقیقت نہ بیان ہو اس وقت تک اس آیت کا مطلب سمجھ میں نہیں آسکتا۔" اس مسئلے میں شاہ ولی اللہؒ اور سرسید کے درمیان بڑی حد تک ہم خیالی پائی جاتی ہے۔ البتہ سرسید نے اس موقع پر فی التفہیمات الالٰہیہ کا ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد اس کے اس جُزو سے اختلاف کیا ہے جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ قرآن مجید میں مطالب وحی ہوئے تھے، الفاظ نہیں۔ الفاظ تو اسی عربی میں ہیں "جو رسول اللہؐ کے سوچنے اور بولنے کی مادری زبان تھی۔" شاہ ولی اللہؒ کی عبارت یہ ہے "وذلک انّ الفاظ القرآن انّما ھی من اللّغه العربیة الّتی یفھمہا محمّد صلی اللہ علیہ وسلّم۔" یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ آیا اس عبارت کا مطلب وہی ہے جو سرسید نے سمجھا ہے۔ کیا اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ قرآن اس زبان میں نازل کیا گیا جو قریش مکہ کی زبان تھی۔

مولانا آزاد نے انسانی ہدایت ورہنمائی کے چار درجے متعین کئے ہیں۔ وجدان، حواس، عقل اور وحی۔ پہلے دو درجے انسانوں اور حیوانوں کے درمیان مشترک ہیں۔ عقل وہ امتیازی وصف ہے جو انسانوں اور دیگر جان داروں کے درمیان حدّ فاصل ہے۔ وحی کا مرتبہ سب سے اعلیٰ ہے۔ وہ انسانوں پر اللہ تعالیٰ کا ایسا انعام ہے جو ان کے لئے ہدایت و رہنمائی کی تکمیل کردیتا ہے۔ اسباب ہدایت کی اس درجہ بندی سے عیاں ہوجاتا ہے کہ مولانا آزاد وحی کو وہاں رکھتے ہیں جہاں عقل وادراک کی حدیں ختم ہوجاتی ہیں۔ میری ناچیز رائے میں یہ ان کی اور سرسید کی مذہبی فکر کی سرحد بھی ہے۔ سرسید کے یہاں قرآن فہمی میں عقل کی کار فرمائی پر جو زور ہے مولانا آزاد نے اس کی بھی حد بندی کردی ہے۔ سورہ یونس کی آیت ۳۹ کی تفسیر میں تحریر کرتے ہیں۔ "قرآن نے بیک وقت دونوں باتوں کی مذمت کی ہے، اس کی بھی کہ بغیر فہم وبصیرت کے کوئی بات مان لی جائے اور اس کی بھی کہ محض عدمِ ادراک کی بنا پر کوئی بات جھٹلا دی جائے۔"

سرسید تفسیر قرآن میں سائنسی نقطۂ نظر اختیار کرنے کے حامی تھے اور اس کے قائل تھے کہ "قرآن مجید میں کوئی امر ایسا نہیں ہے جو قانون فطرت کے خلاف ہو۔ قرآن خدا کا قول ہے اور کائنات اس کا عمل' اس لئے دونوں میں مطابقت ضروری ہے۔" قانون فطرت سے قرآن کی مطابقت کا یہ لازمی تقاضا تھا کہ نزول وحی یا معجزوں کی تعبیر و تشریح میں کوئی ایسی بات داخل نہ ہو جو اس کے خلاف محسوس ہوتی ہو۔ مولانا آزاد نے بھی اپنی تفسیر میں "قانون فطرت" کی اہمیت کا اعتراف کیا ہے' لیکن وہ اس سے وہ نتائج اخذ نہیں کرتے ہیں جو سرسید نے کئے ہیں۔ وہ فرشتوں کے وجود کے اسی طرح قائل نظر آتے ہیں جیسے متقدمین تھے۔ اسی طرح نزول وحی کی کیفیت کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر متقدمین سے مختلف نہیں ہے۔ ہم ان لوگوں سے متفق نہیں ہیں جو کہتے ہیں کہ اس معاملے میں وہ سرسید کے ہم خیال تھے۔ بس یہی کہا جاسکتا ہے کہ وحی کے لغوی اور عمومی معنی کی تشریح میں دونوں کے یہاں اتحاد پایا جاتا ہے۔ وحی کے لغوی یا عمومی معنی کسی کے دل میں کوئی بات ڈالنا ہوتے ہیں اور اس میں پیغمبر اور غیر پیغمبر کا کوئی امتیاز نہیں ہے بلکہ قرآن مجید میں تو شہد کی مکھی کے سلسلے میں بھی یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس لئے اگر ان معنی کی تفسیر و تشریح کے ضمن میں سرسید اور مولانا آزاد کے یہاں یکسانیت کا احساس ہوتا ہے تو یہ قدرتی بات ہے۔

سرسید نے تحریر فی اصول التفسیر میں نویں اصول کے تحت بزبان عربی تحریر کیا ہے: "قرآن سے ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی معجزے کا دعوی نہیں کیا۔" پھر فی التفہیمات الالٰھیه کے حوالے سے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب (قرآن مجید) میں معجزوں کا بالکل ذکر نہیں کیا اور نہ ان کی طرف کوئی اشارہ کیا۔ شاہ ولی اللہؒ کی اس عبارت سے متعلق سرسید نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ "ان کا مطلب صرف آں حضرت ﷺ کے کسی معجزے کا ذکر نہ ہونے سے ہے۔" بعد ازاں ایک اور نسبتاً طویل اقتباس نقل کرکے اس کے بارے میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ "بس شاہ صاحب معجزات کو مسبب بہ اسباب سمجھتے ہیں۔" اور اس سے

یہ نتیجہ نکالا ہے کہ "معجزات کا وقوع قانون فطرت کے مطابق ہوتا ہے"۔ وہ شاہ صاحب کے اس نقطۂ نظر سے اختلاف نہیں کرتے لیکن کہتے ہیں کہ "بحث اس میں ہے جب کہ معجزات کا وقوع مافوق الفطرت قرار دیا جائے۔" گویا سرسید معجزے کے اس مفہوم سے انکار کرتے ہیں جو علماء اسلام نے بالعموم سمجھا ہے۔ ان کی رائے ہے کہ قرآن مجید کی جن آیتوں سے معجزوں کے مافوق الفطرت ہونے کا اثبات کیا جاتا ہے ان کے ایسے دوسرے معنی بھی ہیں، اور وہ زبان وکلام عرب ومحاورات واستعاراتِ قرآن مجید کے موافق ہیں، جن کی روشنی میں ان کی ایسی تشریح کی جاسکتی ہے جو قانون فطرت کے مطابق ہو۔ پھر وہ سوال کرتے ہیں کہ اس اصول کی روشنی میں وہ معنی جو ہم نے مراد لئے ہیں صحیح ہوتے ہیں یا نہیں۔ اس سوال میں اس کا جواب مضمر ہے یعنی صحیح ہوتے ہیں۔

اس کے برعکس مولانا آزاد یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں مافوق الفطرت مسائل بھی پائے جاتے ہیں۔ وہ ایسے مسائل کی فہم میں عقل کی نارسائی کا اعتراف کرتے ہیں اور ان تمام مسائل کو جو محسوسات سے تعلق نہیں رکھتے اور ذہن انسانی کی گرفتار سے ماورا ہیں متشابہات کے حکم میں داخل کرتے ہیں۔ تاہم وہ معجزوں کی جو تعبیر کرتے ہیں وہ عقل انسانی سے تطابق رکھتی ہے۔ مثلاً انہوں نے واذ أخذنا میثاقَکم ورفَعنا فوقَکم الطّور (بقرہ ۶۵) کا ترجمہ اس طرح کیا ہے: "اور پھر (اپنی تاریخ حیات کا وہ وقت بھی یاد کرو) جب ہم نے تم سے تمہارا عہد لیا تھا اور (یہ وہ وقت تھا کہ تم نیچے کھڑے تھے اور) کوہ طور کی چوٹیاں تم پر بلند کردی تھیں۔" اسی طرح وأنزلنا علیکُم المَنَّ والسَّلویٰ (بقرہ: ۵۴) کا ترجمہ "اور منّ وسلویٰ کی غذا فراہم کردی" کیا ہے اور اس موقع پر یہ بھی بتادیا ہے کہ "منّ" (درخت کا شیرہ جو گوند کی مانند جم جاتا ہے) اور "سلویٰ" (ایک پرند)، "یہ دونوں چیزیں کوہ طور کے اطراف وجوانب میں بہ کثرت ہوتی ہیں۔"

سرسید جنّت اور جہنّم سے ان کے مجازی واستعاراتی معنی مراد لیتے ہیں، نہ کہ

لفظی۔ وہ سورہ بقرہ کی آیۂ کریمہ (۲۴) فَإِن لَّم تَفعَلُوا۔۔۔ أُعِدَّت لِلكٰفِرِين میں علماء سلف کے برخلاف لفظ أُعِدَّت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جنّت اور جہنم بالفعل موجود نہیں ہیں۔ پھر سورہ حجر کی آیۂ کریمہ (۱۷) فلا تعلم نفسٌ ما أُخفِي لهم الخ اور حدیث ما لا عینٌ رات ولا أذنٌ سمعت ولا خطرَ علی قلبِ بشرٍ (یعنی جنّت اور جہنّم ایسی چیزیں ہیں جو نہ کسی آنکھ نے دیکھی ہیں اور نہ کسی کان نے سنی ہیں اور نہ ان کا خیال کسی انسان کے دل میں گذرا ہے) کی بنیاد پر یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ جنّت اور جہنّم کی کیفیت بیان کرنے کے لئے استعارہ وکنایہ سے کام لینا ضروری تھا۔ مولانا آزاد نے اس محل پر یہ بحث نہیں چھیڑی ہے کیوں کہ ترجمان القرآن جلد ا میں سورہ فاتحہ کی تفسیر کے علاوہ کسی اور سورت کے ترجمہ و تشریح میں انہوں نے زیادہ وضاحت سے کام نہیں لیا ہے۔ البتہ غبار خاطر کے ایک خط میں کچھ اس طرح کی بات لکھی ہے کہ قرآن اگر کشمیر میں نازل ہوتا تو اس میں جنّت کے سیاق میں باغوں اور نہروں کا ذکر نہ ہوتا کہ یہ چیزیں تو انہیں دنیا ہی میں حاصل تھیں، بلکہ مکانوں کو سردی سے محفوظ رکھنے کے انتظامات کا ذکر ہوتا۔ اس کے بارے میں میرے استاذ مولانا مفتی عبداللطیف فرماتے تھے کہ کسی آدمی نے جو چیز چکھی نہیں اس کا ذائقہ آپ اسے اس کے مماثل چیز کے مزے ہی کی مثال دے کر سمجھا سکتے ہیں۔

سرسید نے سورۂ مریم کی تفسیر میں مسئلۂ شفاعت سے طویل بحث کی ہے۔ وہ شفاعت کے قائل نہیں ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ کفّار جن بتوں کی پرستش کرتے تھے، سمجھتے تھے کہ وہ ان کی شفاعت کریں گے۔ قرآن اس کی تردید کرتا ہے۔ مسلمانوں کا یہ عقیدہ بھی کہ تمام انبیاء اپنے اپنے اُمتیوں کے شفیع ہوں گے درست نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شفاعت کو اللہ تعالیٰ کے اِذن سے مشروط کرنا منشاء قرآن کے منافی ہے کیوں کہ جن آیتوں میں إلّا بِإِذنِ اللّٰہ آیا ہے وہاں إلّا استثنیٰ کے لئے نہیں ہے بلکہ تائید کے لئے ہے۔ اس سے پہلے وہ بعض دلائل دے کر مسلمانوں کے دخول جہنّم کی نفی کرچکے ہیں۔ اس صورت میں مسلمانوں کے تناظر میں شفاعت غیر ضروری ہوجاتی ہے۔

مولانا آزاد نے شفاعت کے مسئلے کو عیسائیوں کے ساتھ مخصوص کرکے اس کی تکذیب کی ہے۔ یعنی عیسائیوں کا یہ عقیدہ کہ ان کی نجات کے لئے حضرت عیسیٰؑ کی شفاعت کافی ہے باطل ہے۔ انہوں نے اس مسئلے کو سرسید کی مانند پھیلا کر دیگر اُمتوں تک وسیع نہیں کیا ہے۔

سرسید قرآن مجید کی آیتوں میں ناسخ و منسوخ کو نہیں مانتے ہیں وہ ناسخ و منسوخ کی بحث کو "ایک لغو بحث" قرار دیتے ہیں، لیکن کہتے ہیں کہ "اس پر بحث کرنے کی ضرورت صرف اس وجہ سے ہوگئی ہے کہ فقہاء اسلام نے نہایت غلط قیاس اور بے جا استعمال سے قرآن کی آیتوں کا اس طرح پر منسوخ ہونا قرار دیا ہے جو خدا کی شان اور قرآن کے ادب کے بالکل برخلاف ہے۔" ساتھ ہی وہ اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ بعض قدیم مُفسّرین، بالخصوص ابو مسلم، بھی اس مسئلے میں وہی رائے ظاہر کرچکے ہیں جو ہماری ہے۔ اس معاملے میں سرسید امام رازی کو بھی کسی حد تک اپنا ہم خیال پاتے ہیں۔ سورہ بقرہ کی آیت مانَنسخ من آيةٍ او نُنسِها الخ میں ان کے نزدیک نسخ سے مراد پچھلی شریعتوں، بالخصوص شریعت موسوی، کا نسخ ہے، نہ کہ قرآن مجید کی ایک آیت کے ذریعہ دوسری آیت کا نسخ۔ اس آیت کی تفسیر میں مولانا آزاد نے بھی وہی راہ اختیار کی ہے جو سرسید کی راہ ہے۔ انہوں نے لکھا ہے: "ایک شریعت کے بعد دوسری شریعت کا ظہور اس لئے ہوا کہ یا تو "نسخ" کی حالت طاری ہوئی یا "نسیان" کی۔

سرسید نے سورۃ آل عمران میں حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش کے واقعے سے بحث کرتے ہوئے مختلف دلائل پیش کرکے ان کی بغیر باپ کے ولادت کو ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ حضرت مریم کا خطبہ (نکاح) یوسف نامی شخص سے ہوا تھا اور حضرت عیسیٰؑ کی ولادت اس طرح ہوئی تھی جیسے ہر ایک کی ہوتی ہے۔ اس بارے میں مولانا آزاد کی رائے سرسید سے قطعاً مختلف ہے۔ انہوں نے لکھا ہے: "بلا شبہ قرآن میں یہ الفاظ نہیں ملتے کہ حضرت مسیح بغیر باپ کے پیدا ہوئے۔۔۔ لیکن جب تمام بیان

پر نظر ڈالی جائے اور محل کے قدرتی مقتضیات اور قرائن بھی پیش نظر ہوں تو بلا تأمل تسلیم کرلینا پڑتا ہے کہ قرآن اس اعتقاد کے حق میں ہے، اس سے منکر نہیں۔" یہاں مولانا نے سرسید کا بالتصریح ذکر کیا ہے کہ چونکہ انہوں نے اس موضوع سے متعلق مختلف آیتوں کو ایک دوسرے سے الگ کرکے دیکھا ہے، اس لئے "ہر آیت کے مطلب کے لئے ایک دوسرا جامہ ۔ ۔ ۔ تراش لیا ہے۔" مولانا کا کہنا ہے کہ ایک طرف یہودی حضرت عیسیٰؑ کی "پیدائش کو ناجائز تعلّقات کا نتیجہ قرار دیتے تھے اور دوسری طرف "عیسائی نہ صرف جائز بلکہ ایک ربانی معجزہ تصور کرتے تھے۔" اس صورت میں اگر قرآن ان دونوں کے اعتقاد کو غلط تصور کرتا تو اس میں مریم کے اپنے شوہر یوسف سے حاملہ ہونے کا واضح الفاظ میں ذکر ہوتا، لیکن وہ ایسا نہیں کرتا ہے بلکہ نصاریٰ کے نقطۂ نظر کی تائید کرتا ہے۔ اس معاملے میں ان کے یہاں اتنی شدّت ہے کہ انہوں نے لکھا ہے: "بہر حال قرآن کو اس بارے میں منکر قرار دینا شرح و تفسیر کا ایسا اقدام ہے جس پر کسی طرح ایک دیانت دار شارح کا ضمیر مطمئن نہیں ہوسکتا۔" اور پھر یہ اصول بیان کیا ہے۔ "ہمیں قرآن کا مطالعہ نہ تو اس طرح کرنا چاہئے کہ اسے عجائب پرستوں کی داستان بنانے کے خواہش مند ہوں، نہ عجائب پرستی کے الزام سے بچنے کے لئے اس درجہ مضطرب ہونا چاہئے کہ ہر بے محل توجیہہ قبول کرلیں۔"

ذوالقرنین کی تحقیق میں مولانا آزاد نے جس دقّت نظر کا ثبوت دیا ہے وہ ان کا کارنامہ ہے۔ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ وہ فارس کا شہنشاہ سائرس ہے۔ سرسید کی تحقیق تھی کہ وہ چین کا بادشاہ چی وانگ ٹی ہے اور جو دیوار ذوالقرنین سے منسوب ہے وہ دیوار چین ہے۔ بہر حال دونوں نے اس کے سکندر اعظم ہونے سے انکار کیا ہے جیسا کہ سابق مفسّرین کی رائے تھی۔ بعد کے مفسّرین نے بالعموم مولانا آزاد کی تحقیق کی اس لئے پیروی کی ہے کہ وہ انہیں مبنی بر صداقت محسوس ہوئی۔

اصحاب کہف کے قصّے میں بھی سرسید اور مولانا آزاد ایک دوسرے سے مختلف

رائے رکھتے تھے۔ سرسید ان کے غار میں قیام کو نیند سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی مدت تین پہر بتاتے ہیں، نہ کہ تین سو سال۔ مولانا آزاد ان کے مرنے کے بعد جی اٹھنے کے قائل ہیں اور مدت کی کوئی توجیہہ نہیں کرتے ہیں۔

اسلام کے بارے میں جو شکوک پیدا کئے گئے اور غلط فہمیاں پھیلائی گئیں ان میں جہاد اور جزیہ کو خاص طور سے استعمال کیا گیا۔ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں جو جنگیں ہوئیں ان سے متعلق سورۃ توبہ کی تفسیر کی ابتدا میں سرسید نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ "قرآن مجید۔ ۔ ۔ سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ وہ لڑائیاں صرف امن قائم رکھنے کے لئے ہوئی تھیں، نہ کہ زبردستی سے اور ہتھیاروں کے زور سے اسلام منوانے کے لئے۔" فتح مکہ کے بعد خانۂ کعبہ کو بتوں سے پاک کرنے کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے ایک نہایت لطیف اور بلیغ نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ "بلاشبہ آں حضرت ﷺ نے فتح مکہ کے بعد قوم عرب کے بتوں کو توڑ دیا مگر اس بت شکنی کی نظیر محمود غزنوی کی یا عالمگیر کی یا کسی اور بادشاہ کی بت شکنی کے لئے نہیں دی جاسکتی۔ کعبہ ایک مسجد تھی حضرت ابراہیم کی بنائی ہوئی خدائے واحد کی عبادت کے لئے۔ اس کے بعد جب عرب بت پرست ہوگئے تو اس مسجد میں انہوں نے بت رکھ دیئے جن کا برباد کرنا اور دین ابراہیم کا اس میں جاری کرنا ابراہیم کے پہلونٹے بیٹے کو لازم تھا۔ قوم عرب کا غالب حصہ ابراہیم کی نسل سے تھا اور جس قوم و نسل میں خود آں حضرت ﷺ بھی تھے اس قوم کو بتوں کی پرستش سے چھڑانا اور ابراہیم کے خدا کی پرستش سکھلانا ضروری تھا۔ پس آں حضرت ﷺ نے خود اپنی قوم کے بت توڑے تھے، اس سے دیگر اقوام کی مذہب کی آزادی کو ضائع کرنا لازم نہیں آتا۔" یہاں سرسید نے یہ بھی واضح کردیا ہے کہ "مسلمانوں کی تاریخ میں جہاں بت شکنی اور غیر مذہب کے معبدوں کو برباد کرنے کی مثالیں ملتی ہیں اسی طرح ہزاروں مثالیں اس کے برخلاف بھی موجود ہیں۔ ۔ ۔ پس ان تمام حالات کو جو نہایت کثرت سے تھے بھول جانا اور چند واقعات کو جو اس کے برخلاف شخصی طبیعت سے واقع ہوئے تھے نظیر پیش کرکے یہ کہنا کہ اسلام نے آزادی کو مٹایا تھا

محض ناانصافی ہے اور اصول مذہب اسلام کے بالکل برخلاف ہے۔" مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بخوبی واضح ہوجاتا ہے کہ سرسید کتنے غیر جانب دار، غیر متعصب، انصاف پسند اور حق گو تھے۔

مذہبی جنگوں کے بارے میں مولانا آزاد کا نقطہ نظر بھی یہی ہے انہوں نے سورۃ توبہ کی تفسیر میں یہ بھی کہا ہے! "یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں لڑائی کا جو حکم دیا گیا ہے اس کا تعلق صرف ان مشرک جماعتوں سے تھا جو دعوت اسلام کی پامالی کے لئے لڑرہی تھیں، نہ کہ دنیا جہان کے تمام مشرکوں کے لئے۔" اسی طرح انہوں نے یہ حقیقت واضح کی ہے کہ "دشمنوں کی پے درپے عہد شکنیوں اور ظلم وعداوت کی انتہا نے کس طرح اس اعلان جنگ کو ناگزیر کردیا تھا۔" مولانا آزاد نے بلاشبہہ سرسید کی مانند جنگ کا مقصد دفاع قرار دیا ہے اور "دفاعی جنگ بھی انتقام کے خیال سے یا دنیوی انتفاع وتغلّب کے لئے نہیں ہے بلکہ محض اس لئے ہے کہ ظالم اپنے ظلم وتشدّد اور بدکرداریوں سے باز آجائیں۔" اسی کے ساتھ مولانا آزاد "دفاع ملّت کی گھڑی" آجانے پر کسی مجبوری کو مجبوری ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ "ادائے فرض کی راہ بہرحال آسانیوں اور راحتوں کی راہ نہیں ہے۔ اس میں مشکلیں اور مصیبتیں جھیلنی پڑیں گی، البتہ مصیبتیں عارضی ہوں گی اور نتائج کی کامرانیاں دوامی۔" جو حضرات مولانا آزاد کی اس تشریح کو ان کی سیاسی فکر کا نتیجہ قرار دیتے ہیں انہیں غور کرنا چاہئے کہ اگر یہ بات تھی تو اس معاملے میں ان کا اور سرسید کا اشتراک کیوں کر ممکن ہوا۔

اسی سورت میں جزیہ کی بحث میں سرسید نے وہی رائے ظاہر کی ہے جو بالعموم دوسرے علماء کی رہی ہے یعنی جنگی خدمت کے عوض میں ذمّیوں کو یہ ٹیکس ادا کرنا ہوتا تھا۔ لیکن اس کی وضاحت نہیں کی ہے کہ اگر ذمّی جنگی خدمت کی انجام دہی کے لئے آمادہ ہوں تو ان سے جزیہ لیا جائے گا یا نہیں۔ البتہ انہوں نے اس کی صراحت کردی ہے کہ مسلمانوں پر نہ صرف جنگ میں شرکت لازم تھی بلکہ جنگی مصارف کا بار بھی ان

کے ذمّے تھا۔ اس کے علاوہ ان سے زکوٰۃ بھی لی جاتی تھی جو سرسید کے الفاظ میں "نہایت سخت سالانہ ٹیکس یعنی چالیسواں حصہ مال کا" ہوتا تھا۔ اس کے مقابلے میں ذمّیوں کو "ایک نہایت خفیف سالانہ ٹیکس" ادا کرنا ہوتا تھا "جو فی کس تین روپے کئی آنے ہوتا ہے۔"

سرسید کے برخلاف مولانا آزاد نے بالصّراحت بیان کیا ہے کہ جزیہ صرف ان ذمّیوں سے لیا جاتا تھا جو اپنے کو جنگی خدمت سے مستثنیٰ رکھنا چاہتے تھے۔ یہی بات مولانا شبلی نعمانی نے بھی جزیئے سے متعلق اپنے رسالے میں کہی ہے۔ مولانا آزاد نے زکوٰۃ اور جزیئے کی رقم کے تفاوت کا ذکر سرسید ہی کی مانند کیا ہے۔ انہوں آیۂ کریمہ حتّٰی یعطوا الـ یۃ عن یدٍ وھُم صاغرون (۹ : ۲۹) کے ترجمہ و تشریح میں اپنی انفرادیت کا ت دیا ہے۔ انہوں نے اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے: "یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ اٹھا کر جزیہ دیدیں اور ان کا گھمنڈ ٹوٹ چکا ہو" اور تشریح یہ کی ہے: "نہ صرف عربی زبان میں بلکہ تقریباً ہر زبان میں یہ محاورہ موجود ہے کہ کسی چیز کو اپنے ہاتھ سے دے دینا رضامندی سے دینا ہوتا ہے۔ -- - پس مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنی خوشی سے جزیہ دینا منظور کرلیں اور ان کا گھمنڈ اور ظلم، جس نے انسان کے امن وراحت کو خطرے میں ڈال دیا تھا، باقی نہ رہے۔" اس موقع پر میں اپنے اس سے قبل مذکور مضمون کا ایک اور مختصر اقتباس نقل کرنے کی اجازت چاہوں گا۔ "یہاں "عن یدٍ" کی تفسیر میں رضامندی اور خوش دلی کی شمولیت اور "صاغرون" کی تفسیر میں گھمنڈ کے ساتھ ظلم کے ازالے کی طرف اشارے نے جو معنویت پیدا کردی ہے اور معاملے کو جتنا خوش گوار بنادیا ہے وہ اہل نظر سے مخفی نہیں۔"

سورہ توبہ کی آیت إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ••• وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۹ : ۶۰)، جو اصلاً مصارف زکوٰۃ کے باب میں ہے، کے ضمن میں مولانا آزاد نے اسلام کے اقتصادی نظام سے جو بحث کی ہے اسے ان کے اختصاصات میں شمار کیا جانا چاہئے۔

یہ بحث ترجمان القرآن کے کئی صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ "قرآن کی روح دولت کے احتکار واختصاص کے خلاف ہے۔" اس سے پہلے انہوں نے آیہ کریمہ کی لَا یَکُونَ دُولَۃً بَیۡنَ الۡاَغۡنِیَاءِ (۹) کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلام کے نزدیک نہ صرف زکوٰۃ بلکہ تمام صدقات وخیرات کی بنیادی علت یہ ہے کہ "ایسا نہ ہو کہ مال ودولت صرف دولت مندوں کے گروہ ہی میں محصور ہو کر رہ جائے۔" وہ کہتے ہیں کہ قرآن "چاہتا ہے کہ دولت ہمیشہ سیرو گردش میں رہے اور زیادہ سے زیادہ تمام افراد قوم میں پھیلے اور منقسم ہو۔" یہاں انہوں نے "ورثے کے لئے تقسیم واسہام کے قانون کے نفاذ کا بھی ذکر کیا ہے اور پھر سود کی حرمت کی بحث چھیڑ کر بتایا ہے کہ "اللہ سود کا جذبہ گھٹانا چاہتا ہے، خیرات کا جذبہ بڑھانا چاہتا ہے۔" آگے چل کر انہوں نے لکھا ہے کہ "اسلام کے بنائے ہوئے قانون میں دولت اور وسائل دولت کے احتکار واکتناز کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ "احتکار" یہ کہ دولت کا کسی ایک طبقے میں محصور ہوجانا"" "اکتناز" یہ کہ دولت کے بڑے بڑے خزانوں کا افراد کے پاس جمع ہوجانا۔ زکوٰۃ کو وہ ایک انفرادی معاملہ قرار نہیں دیتے بلکہ اس پر اصرار کرتے ہیں کہ وہ ایک اجتماعی نظام سے وابستہ ہے اور یہ نظام اس پر موقوف نہیں ہونا چاہئے کہ کسی ملک میں اسلامی حکومت ہے یا نہیں۔ اگر حکومت غیر اسلامی ہو پھر بھی مسلمانوں کو یہ نظام قائم کرنا چاہئے کیوں کہ زکوٰۃ کی اصلی روح یہی ہے۔ اس موقع پر انہوں نے سوشلزم اور کمیونزم کے اقتصادی نظام سے اسلام کے اقتصادی نظام کا موازنہ بھی کیا ہے اور دونوں کے درمیان فرق بتایا ہے۔ یعنی اسلام، سوشلزم کے برخلاف، معیشت کے لحاظ سے افراد وطبقات کی یکساں حالت کا قائل نہیں ہے اور اس لئے یہ "ناگزیر ہے کہ جدوجہد معیشت کے ثمرات بھی یکساں نہ ہوں۔ بالفاظ دیگر انفرادی ملکیت کا حق تسلیم کرلیا جائے۔" لیکن اس کے ساتھ یہ ضروری ہے کہ "شخصی دولت۔ ۔ ۔ انفاق کے ساتھ ہو۔" وہ سوشلزم کو ایک حد تک قبول کرتے ہیں لیکن سرمایہ داری کو یکسر مسترد کردیتے ہیں۔

تفسیر القرآن اور ترجمان القرآن کا اوپر جو تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا اس سے اس رائے کی تائید ہوجاتی ہے کہ سرسید تفسیر میں عقل کی کارفرمائی اور سائنسی نقطۂ اختیار کرنے کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اس میں شبہہ نہیں ہے کہ اس مو میں بعض مقامات پر انہوں نے حدّ اعتدال سے تجاوز کیا ہے، لیکن ان کی بنیادی فک معقولیت کو تسلیم نہ کرنا انکار حق کے مترادف ہے۔ ہم اس سے اتفاق نہیں کرتے سرسید نے یہ تفسیر راسخ العقیدہ مسلمانوں کے لئے نہیں لکھی تھی بلکہ ان مسلمانوں لئے لکھی تھی جو دین اسلام کے بارے میں شکوک میں مبتلا تھے یا غیر مسلموں کے لئ سوچنے کا یہ ڈھنگ سرسید کے ساتھ انصاف نہیں کرتا ہے۔ اگر یہ بات خود سرسید کہیں کہی تھی تو اسے اُس وقت کے حالات کے تناظر میں دیکھنا چاہئے۔

مولانا آزاد اِس راہ پر سرسید کے ساتھ ایک حد تک ہی چلے، اس سے آگے کا راستہ سرسید کے راستے سے جدا ہوگیا۔ انہوں نے اپنی تفسیر میں قرآن مجید کے پیغ کی آفاقیت کو سب سے زیادہ اجاگر کیا ہے۔ تفسیر سورہ فاتحہ کے آخر میں اس سورت خلاصہ بیان کرتے ہوئے انہوں ربُّ العالمین پر سب سے زیادہ زور دیا ہے۔ یعنی اي خدا پر "جو نسلوں، قوموں اور مذہبی گروہ بندیوں کا خدا" نہیں ہے "بلکہ تمام نوع انس کے لئے یکساں طور پر پروردگاری و رحمت رکھتا ہے۔" وہ صراط مستقیم یعنی "انعام یا لوگوں کی راہ" کو کسی خاص نسل و قوم یا مذہبی حلقے کے ساتھ مخصوص نہیں کرتے او محرومی و گمراہی کی راہوں کو بھی کسی خاص نسل و قوم یا کسی خاص مذہبی گروہ کے سا نہیں جوڑتے بلکہ کہتے ہیں کہ جو شخص سورہ فاتحہ کی تلاوت کرتا ہے وہ "نوع انسانی عالم گیر اچھائی کا طلب گار ہے" اور "نوع انسانی کی عالم گیر برائی سے پناہ مانگتا ہے۔" ان کی رائے میں ایسا انسان "عالم گیر انسانیت کا انسان ہوگا" ان کا اعتقاد ہے ک "دعوت قرآنی کی اصلی روح یہی ہے۔"

آر۔ اے۔ نکلسن

(ترجمہ: نذیر الدین مینائی)

حضرت ابو سعید ابن ابی الخیرؒ

(قسط دوم)

(اس سے پہلے حضرت ابو سعیدؒ کے ابتدائے سلوک اور حصول عرفان کے بعد ان کی نیشاپور میں آمد کا بیان قسط اوّل میں گذر چکا ہے۔ نیشاپور میں ان کی مقبولیت کے سبب کچھ سربر آوردہ لوگوں کی مخالفت اور حضرت ابو سعید ابن ابی الخیرؒ کا ان لوگوں کو اپنی قیافہ شناسی اور روحانیت کے ذریعہ حد درجہ متأثر کرنے کا ذکر جو ان کی کرامت کے طور سے بیان ہوا ہے ایک طویل اقتباس میں پیش کیا گیا۔ اب یہ قسط مضمون نگار کے اس واقعہ پر تبصرہ سے شروع ہوتی ہے---مدیر)

اس (کرامتی) قصّہ کے استناد سے قطع نظر، اس سے بہر حال یہ ثابت ہوتا ہے کہ (اس زمانے کے) عام مسلمان قیافہ شناسی اور قوّت کشف کے مظاہروں کو کرامات سے منسوب کرتے تھے۔ اور جب کوئی بزرگ اس قوّت کا مظاہرہ کرتا تھا تو اس کا رعب اور اس کی ہیبت مسلّمہ طور سے تسلیم کر لی جاتی تھی۔ ابو سعید کی بیشتر کرامات اسی قسم کی

آر۔ اے۔ نکلسن (مشہور مستشرق)۔ پروفیسر نذیر الدین مینائی، سابق پروفیسر شعبہ سیاسیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

ہیں۔ مسلمان اولیاء اور بزرگان دین اکثر لوگوں کے دلوں کا حال جان لیتے تھے میرے لئے اس میں کوئی شک نہیں ہے۔ اگر کسی کو کوئی شبہہ ہو سکتا ہے تو وہ ان بزرگوں سے جو قصّہ کہانیاں منسوب ہیں ان میں شواہد کے بیشتر حصوں سے ہو سکتا ہے۔ آیا ابوسعید کے خلاف قانونی کارروائی واقعی کی جانی تھی اس کا ہمیں یقین ہو سکتا ہے اس لئے کہ ان کے ٹھاٹ باٹ اور ان کے پر تکلف طرز زندگی سے اور ان کے مریدوں کے ناروا طور طریقوں سے راسخ العقیدہ اور کٹّر لوگوں کو شرمندگی اور رسوائی کا احساس ہوتا تھا۔ ان کے خلاف جو الزامات لگائے گئے تھے ابوسعید نے ان کی تردید کرنے یا انہیں غلط ثابت کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ ان کے عقیدت مند اور ان کے احترام کرنے والے جو بہت سے واقعات اور قصے بیان کرتے ہیں ان سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ اگر وہ تحریر جو غزنہ بھیجی گئی تھی اس میں حقیقت بھی ہو تو ان پر الزام لگانے والوں نے صرف وہی کچھ لکھا جو مشہور اور صحیح تھا۔ ان معترضین کو بہت سے صوفیوں کی اگر فعّال حمایت نہیں تو ہمدردی ضرور حاصل ہوئی کیونکہ ان صوفیوں نے حضرت ابوسعید کے عام ذکر سے الگ ہونے کا خطرہ محسوس کرلیا تھا۔ اس لئے ان سب سے بڑھ کر ان کی خواہش یہ تھی کہ اسلام کے اندر تصوف کی حیثیت مضبوط و محفوظ ہو جائے۔ نیشاپور میں اس گروہ کے خاص نمائندے ابوالقاسم قشیری تھے جو الرسالہ القشیریہ فی علم التصوف کے مصنف کی حیثیت سے بہت معروف ہیں جو انہوں نے ۴۳۷ ہجری (۱۰۴۵-۴۶ عیسوی) میں محض اسی بات کو ثابت کرنے کی غرض سے تصنیف کیا تھا کہ تصوف کی تاریخ اور روایات اسلامی مذہبی قانون یعنی شریعت پر سختی سے عمل کرنے کی پابند ہیں۔

سوانح نگار نے قشیری سے ابوسعیدؒ کے عام اور نجی تعلقات کے بارے میں دلچسپ لیکن غیر صحیح بیان دیا ہے۔ قشیری کو کچھ اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ انہیں اپنے کشف کے ذاتی تجربہ سے ترغیب ملی کہ وہ اس نئے آنے والے کو جس مخالفانہ اور معاندانہ جذبہ سے دیکھتے تھے اس پر تاسف کریں۔ نیشاپور میں ابوسعیدؒ کے قیام کے پہلے

سال کے دوران ان کے مواعظ میں قشیری کے ستر مرید شریک ہوئے تھے اور آخر میں وہ بھی ان کے ساتھ آنے پر راضی ہوگئے تھے۔ جب ابو سعیدؒ وعظ دے رہے تھے تو قشیری سوچ میں تھے: یہ آدمی علم میں تو مجھ سے کم تر ہے لیکن ریاضت میں ہم دونوں برابر ہیں۔ اسے لوگوں کے دلوں کے حالات جاننے کی قدرت کب سے ملی۔؟ ابو سعیدؒ اپنے وعظ میں فوراً رک گئے اور قشیری پر اپنی نظریں جما کر انہیں آداب رسوم وعبادت میں وہ بے قاعدگی یاد دلائی جو ان سے تنہائی میں گذشتہ روز سرزد ہوئی تھی قشیری حیرت زدہ رہ گئے۔ جیسے ہی ابو سعید منبر پر سے اترے یہ ان کے پاس گئے۔ اور وہ ایک دوسرے سے بغل گیر ہوئے۔[۸] ان کی ہم آہنگی بہرحال ابھی مکمل نہیں ہوئی تھی۔ اس لئے کہ ایک بڑے نزاعی مسئلہ میں جو بہت دنوں سے چل رہا تھا دونوں میں اختلاف تھا کہ سماع جائز ہے یا نہیں۔ یعنی دوسرے لفظوں میں کیا قانون شرعی وجد کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے گانے، بجانے اور ناچنے کی اجازت دیتا ہے[۹]؟ ایک دن قشیری نے ابو سعید کی خانقاہ کے باہر سے گذرتے ہوئے اندر جھانکا تو دیکھا کہ ابو سعید اپنے مریدوں کے ساتھ وجد آفریں رقص کر رہے ہیں۔ انہوں نے اپنے دل میں سوچا کہ شرع کی رو سے جو شخص اس طرح رقص کرتا ہے اسے معتبر گواہ تسلیم نہیں کیا جاتا۔ دوسرے روز ایک دعوت میں شرکت کے لئے جاتے ہوئے وہ ابو سعیدؒ سے ملے۔ سلام دعا کے بعد ابو سعیدؒ نے ان سے کہا "آپ نے مجھے گواہوں کے درمیان بیٹھے ہوئے کب دیکھا۔"[۱۰]؟ قشیری سمجھ گئے کہ یہ ان کیے خیالات کا جواب ہے۔[۱۱] اب انہوں نے دل سے تمام مخاصمانہ احساسات نکال دئے اور دونوں میں اتنے گہرے تعلقات ہوگئے کہ کوئی دن ایسا نہیں گذرتا تھا کہ وہ ایک دوسرے سے ملاقات نہ کریں۔[۱۲] قشیری کی دعوت پر ابو سعید قشیری کی خانقاہ میں ہفتہ میں ایک بار وعظ دیتے تھے۔[۱۳]

یہ حکایات اور اسی انداز کی دیگر حکایات کو، واقعات کے ریکارڈ کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس طرح دیکھنا چاہئے کہ یہ اس امر کی مثالیں ہیں کہ شرعی قانون اور تصوفانہ حقیقت وصداقت کے حریفانہ دعووں میں توازن پیدا کرنے میں قشیری اور ابو سعید مزاجاً

ایک دوسرے کے مخالف موقف اختیار کرنے کی طرف مائل تھے۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ ہر معاملے میں صوفی نے ظاہری شریعت پرستی کو شکست دی اس لئے کہ صوفی کا نور باطنی یا روشن ضمیری ہی اُس کی اعلیٰ ترین اور خطا سے بری خصوصیت ہے۔ مندرجہ ذیل قصّے، جن میں قشیری نے حسب معمول اپنا کردار ادا کیا، اگر درویشوں کے طور طریقوں کی ایک تصویر نہ پیش کرتے تو شاید اس لائق نہ ہوتے کہ ان کا ترجمہ کیا جاتا۔

ایک دن ابوسعید، ابوالقاسم قشیری اور بہت سے صوفی مریدوں کے ساتھ نیشاپور کے ایک بازار سے گذر رہے تھے ایک مرید کی نظر ابلے ہوئے شلجموں پر پڑگئی جو دوکان کے دروازے پر برائے فروخت رکھے تھے۔ اور ان کے لئے مرید کے دل میں خواہش پیدا ہوئی۔ شیخ اپنی فراست سے سمجھ گئے انہوں نے گھوڑے کی لگام کھینچی اور حسن سے کہا "اس آدمی کی دوکان پر جاؤ اور اس کے پاس جتنے شلجم اور چقندر ہیں سب خرید لو اور ساتھ لے چلو۔" اسی اثناء میں وہ، قشیری اور مریدین پاس کی ایک مسجد میں داخل ہوگئے۔ جب حسن شلجم اور چقندر لے کر آئے تو کھانے کا اعلان ہوا اور درویشوں نے کھانا کھانا شروع کیا۔ شیخ بھی ان کے ساتھ شریک ہوگئے لیکن قشیری نے احتراز کیا۔ اور خاموشی سے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ اس لئے کہ مسجد بازار کے بالکل بیچ میں تھی اور سامنے سے کھلی تھی۔ انہوں نے اپنے دل میں کہا "یہ لوگ سڑک پر کھا رہے ہیں!" شیخ نے جیسا کہ ان کا دستور تھا، اس پر کوئی توجہ نہ کی۔ دو تین دنوں کے بعد وہ، قشیری اور مریدین ایک شاندار دعوت میں شریک ہوئے۔ دسترخوان پر کھانے کی طرح طرح کی چیزیں چنی ہوئی تھیں قشیری کو ان میں سے ایک چیز کھانے کا بہت جی چاہا لیکن وہ اس قاب تک پہونچ نہیں پائے۔ مانگتے ہوئے ان کو شرم آتی تھی قشیری کو سخت ناگواری اور جھنجھلاہٹ ہوئی۔ شیخ ان کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا "استاد جب آپ کو کھانا پیش کیا جاتا ہے تو آپ انکار کرتے ہیں اور جب آپ چاہتے ہیں تو یہ آپ کو دیا نہیں جاتا۔" قشیری نے خاموشی سے اللہ سے اپنے کئے کی معافی مانگی۔[۹۵]

ایک دن قشیری نے سرِ راہ ایک درویش کا جبّہ اتار لیا اور بہت سخت ملامت کی اور اسے شہر چھوڑنے کا حکم دیا۔ وجہ یہ تھی کہ اس درویش نے قشیری کے ایک مرید اسماعیل دقاق کی تعریف و ستائش کی اور اپنے ایک دوست سے ایک دعوت کے انتظام کے لئے کہا اور قوالوں کو مدعو کرنے کے لئے کہا اور کہا کہ اسماعیل کو اپنے ساتھ لائے۔ "آج شام مجھے اس کی صحبت سے لطف اندوز ہونے دو۔ (اس نے گذارش کی) اور اس کے حسن کو دیکھ کر وجد میں چیخنے دو۔ اس لئے کہ میں اس کے عشق کی آگ میں جل رہا ہوں۔" دوست راضی ہوگیا اور اس نے دعوت دی اس کے بعد سماع ہوا۔ یہ سن کر قشیری نے اس درویش کا خرقہ اتار لیا اور اسے نیشاپور سے جلاوطن کردیا۔ جب یہ خبر ابوسعید کی خانقاہ میں پہونچی تو درویش سخت برہم ہوئے مگر انہوں نے اس بارے میں یہ سوچ کر شیخ سے کچھ نہ کہا کہ وہ تو اپنے کشف سے اس سارے واقعہ سے واقف ہوگئے ہوں گے۔ شیخ نے حسن مودب کو بلوایا اور ان سے کہا کہ ایک بہت شاندار دعوت کا انتظام کرو اور اس محترم عالم (قشیری) اور شہر کے سب صوفیوں کو مدعو کرو۔ انہوں نے کہا میمنہ کا بھنا ہوا گوشت اور مٹھائیاں وافر مقدار میں ہونی چاہئیں۔ اور بہت سی موم بتیاں روشن کرنا۔" رات ہونے پر جب لوگ جمع ہوئے شیخ اور عالم ایک صوفہ پر بیٹھ گئے اور باقی کے صوفی ان کے سامنے تین صفوں میں بیٹھ گئے۔ ہر صف میں سو صوفی تھے۔ شیخ کے سب سے بڑے بیٹے خواجہ ابو طاہر جو بے حد حسین تھے میر دسترخوان تھے۔ جب شیرینی کھانے کا وقت آیا حسن نے شیخ اور حکیم کے سامنے لوزینہ کا ایک بڑا پیالہ لاکر رکھا۔ جب وہ دونوں کھا چکے تو شیخ نے ابو طاہر سے کہا یہ پیالہ لو اور سامنے کے درویش بوعلی ترشیزی کے پاس لے جاؤ اور آدھا لوزینہ اس کے منہ میں رکھ دو اور آدھا تم کھالو۔" ابو طاہر درویش کے پاس گئے اور اس کے سامنے احتراماً گھٹنوں کے بل کھڑے ہوگئے کچھ شیرینی لی اور منہ بھر کے نگل لی اور باقی کی شیرینی درویش کے منہ میں رکھ دی۔ درویش نے زور کی چیخ ماری، اپنے کپڑے پھاڑ دئے اور "لبّیک لبّیک؟" کہتا ہوا خانقاہ سے باہر بھاگا۔ شیخ نے کہا "ابو طاہر میں تم کو تاکید کرتا ہوں کہ تم درویش

کی خدمت میں حاضر رہو۔ اس کا عصا اور لوٹا لو اور اس کے پیچھے پیچھے جاؤ اور تن وہی سے اس کی خدمت کرو جب تک وہ کعبہ نہ پہونچ جائے۔ جب درویش نے ابوطاہر کو اپنے پیچھے آتے دیکھا۔ وہ رک گیا اور اس نے پوچھا کہ وہ کہاں جارہا ہے۔ ابو طاہر نے کہا۔ میرے والد نے مجھے آپ کی خدمت میں حاضر رہنے کے لئے بھیجا ہے اور انہیں پورا قصہ سنایا۔ بوعلی شیخ کے پاس واپس گئے اور کہا "خدا کے لئے ابو طاہر سے کہو کہ مجھے چھوڑ دے۔" شیخ نے ویساہی کیا۔ اس پر درویش کورنش بجالایا اور رخصت ہوگیا۔ قشیری کی طرف مڑ کر شیخ نے کہا" ایک درویش کا خرقہ اتار لینے، اس کو لعنت ملامت کرنے، اسے ذلیل کرنے کی کیا ضرورت تھی جبکہ آدھا منہ بھر لوزینا اسے شہر سے باہر بھگا کر حجاز پہونچا سکتا تھا؟ چار برس تک وہ میرے ابو طاہر پر جان نثار کرتا رہا اگر تم بیچ میں نہ آتے تو میں اس کا راز فاش نہ کرتا۔" قشیری اٹھے اور اللہ سے عفوو درگذر کی دعا کی اور کہا" میں نے غلطی کی۔ ہر روز مجھے آپ سے تصوف کا ایک نیا سبق سیکھنا ہے" سب صوفیوں نے خوشیاں منائیں اور وجد کی کیفیت طاری ہوگئی[۹۶]۔

اپنے مخالفین کو اپنا طرف دار بنالینے میں ہمیشہ کامیابی غالباً ان کا سب سے بڑا معجزہ تھا جو ان کے سوانح نگار لکھتے ہیں۔ لیکن اس بات میں ان کے عقیدہ سے متفق نہیں ہوسکے۔ نیشاپور میں ان کے طرز زندگی جس کی تصویر ان کے اپنے احباب اور مریدوں نے پیش کی ہے اس سے پرانے مکتب خیال کے ان صوفیوں کو یقیناً دھکا لگا ہوگا جنہیں یہ سکھلایا گیا تھا کہ وہ خود کو مسلم تارکین دنیا کے برگزیدہ لوگوں کے نمونہ پر ڈھالیں۔ وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں کیا سوچتے جس کے ملاقاتی اسے نرم گدوں پر امراء کی طرح لیٹے ہوئے اور اپنے کسی درویش سے پیر دلواتے ہوئے دیکھتے تھے[۹۷] یا ایک شخص جو ہر رات خدا سے یہ دعا کرتا ہو کہ وہ اس کے مریدوں کو کچھ اچھا کھانے کو دے[۹۸] اور سارا پیسہ جو اسے ملتا وہ اس قدر بیش قیمت لطف و تفریح پر خرچ کرتا؟" کیا ان کے اعتراضات کا ازالہ اپنی قوت اشراق سے دوسروں کے خیالات معلوم کرلینے کا مظاہرہ کرنے سے یا ولی کی نیابت الٰہی کو اپیل کرنے سے ہوسکتا ہے

تو خیالی کہ ترا بخت چنا نست وچناں
من چنیں ام کہ مرا بخت چنیں است و چنیں

(تو سوچتا ہے تیرا بخت ویسا اور ویسا ہے — میں ایسا ہوں اس لئے میرا بخت ایسا ہے اور ایسا ہے)

یا پھر افعال ظاہری کے بجائے باطنی فطرت اور مزاج پر دھیان دینے کی تلقین کرکے۔ مندرجہ ذیل قصے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے دلائل ہمیشہ کافی نہیں ہوتے تھے۔

جب ابو سعید نیشاپور میں مقیم تھے تو ایک تاجران کے لئے عود کی لکڑی کا ایک بڑا گٹھا اور ایک ہزار نیشاپوری دینار تحفے میں لایا۔ شیخ نے حسن مودب کو بلایا اور اسے دعوت تیار کرنے کا حکم دیا اور اپنے دستور کے مطابق وہ ایک ہزار دینار اسے اس مقصد کے لئے سونپ دیئے۔ پھر انہوں نے حکم دیا کہ ہال میں ایک تندور رکھا جائے اور عود کی تمام لکڑیاں اس میں رکھ کر جلادی جائیں اور انہوں نے کہا کہ "میں یہ اس لئے کررہا ہوں کہ میرے ہمسائے بھی میرے ساتھ خوشبو سے لطف اٹھائیں۔" انہوں نے یہ بھی حکم دیا کہ بڑی تعداد میں موم بتیاں روشن کی جائیں حالانکہ ابھی دن تھا۔ اس زمانے میں نیشاپور میں ایک بہت بااختیار اور دبنگ کوتوال تھا جس کے خیالات تعقل پسندانہ تھے اور اسے صوفیوں سے بے حد نفرت تھی۔ یہ کوتوال خانقاہ میں آیا اور شیخ سے کہا۔ "یہ آپ کیا کررہے ہیں؟" اس قسم کی فضول خرچی تو کبھی دیکھی نہ سنی۔ آپ نے دن میں شمعیں روشن کررکھی ہیں اور عود کی لکڑی کا پورا گٹھا ایک دفعہ ہی میں جلادیا یہ قانون کے خلاف ہے" شیخ نے جواب دیا "مجھے نہیں معلوم تھا کہ یہ خلاف قانون ہے" جایئے اور شمعیں بجھا دیجئے۔" کوتوال خود گیا اور ان پر پھونک ماری لیکن ان کی لو اور تیز ہوگئی اور اس کی لپٹ اس کے چہرے، بالوں اور لباس تک آگئی۔ اور اس کا بیشتر جسم جھلس گیا۔ شیخ نے کہا کیا تم نہیں جانتے کہ :

ہر آں شمعے کہ ایزد بر فروزد
کسے کش پف کند سبلت بسوزد

(ہر وہ شمع کہ جو اللہ روشن کرتا ہے ، اگر کوئی اسے بجھاتا ہے تو مونچھیں جل جاتی ہیں)

کوتوال شیخ کے قدموں پر گر گیا اور مسلک تصوف اختیار کرلیا۔[۲۳]

ابو سعید نے فقہا اور علمائے دین سے جو تعلقات قائم کئے وہ دوستانہ تو نہ رہے ہوں گے۔ یہ ممکن ہے کہ انہوں نے اپنے حریفوں کو اس بات پر قائل کرلیا ہو کہ عقلمندی اور ضرورت کا تقاضہ یہ ہے کہ انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ ان کے رویہ کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھنا چاہئے کہ مشرق کے مشائخ سے جو الوہی عنصر وابستہ یا منسوب ہے وہ محض صوفیوں کی نظر میں نہیں بلکہ معاشرہ کے سب طبقوں کا عقیدہ یہی ہے۔ ان کے پاس لامحدود اور پر اسرار قوت ہوتی ہے جو انہیں اللہ سے ملتی ہے جس کے یہ منتخب آلہ کار ہیں۔ جیسے ان کی نظر عنایت لوگوں کے لئے باعث برکت ہوتی ہے ویسے ہی ان کی ناخوشی مصیبت اور آفت کا سبب ہوتی ہے۔ جو لوگ انہیں ناراض کردیتے ہیں یا ان کی بے حرمتی کرتے ہیں یا ان کی موجودگی میں ان کے احترام میں کسی قسم کی کمی کرتے ہیں ان پر انتقامی غضب کے بے شمار قصے سننے میں آتے ہیں۔ اگر ان کے مخالفین یا دشمن یہ جوکھم اٹھانے کو تیار ہوجائیں تو بھی انہیں سب طرف پھیلے ہوئے ان احساسات سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ ان مقدس لوگوں کے کاموں کی تنقید کرنا بے ادبی اور بداعمالی ہے۔ اللہ کی طرف سے انہیں القا ہوتا ہے اور اللہ خود ان کی رہنمائی کرتا ہے۔

خانقاہ کے انتظام کے لئے اور دو تین سو مریدوں کی عیش و افراط سے کفالت کے لئے جو معیار وہ قائم رکھتے تھے ظاہر ہے ابو سعید کو اس کے لئے بڑے سرمایہ کی ضرورت تھی۔ نو آموز اور مبتدی جو اس مسلک کو اختیار کرتے وہ اپنی تمام املاک نذر کردیتے تھے، کچھ رقم تو اس سے حاصل ہوتی تھی۔ لیکن آمدنی کا خاص ذریعہ تحائف تھے جو

دولت مند سرپرستوں سے ملتے تھے یا ایسے لوگوں سے ملتے تھے جو چاہتے تھے کہ شیخ ان کی طرف سے اپنی روحانی قوت کے اثر کو استعمال کریں یا پھر دنیادار بھائیوں سے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت بھاری تعداد میں روپیہ پیسہ نذر کیا جاتا اور قبول کیا جاتا تھا۔ اور بہت کچھ حسن مودب جمع کرتے تھے جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں مشاق تھے۔ جب رضاکارانہ چندہ آنا بند ہوجاتا تو نیشاپور کے تاجروں میں شیخ کی ساکھ ان کی جماعت کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے کام آتی تھی۔ مندرجہ ذیل حکایات سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ مالی مشکلات پر کس طرح قابو پاتے تھے۔

خراسان کے عمید بیان کرتے ہیں کہ :

شیخ ابوسعید اور ان کے مریدوں سے میرے خلوص و عقیدت کی وجہ یہ تھی۔ جب میں پہلے پہل نیشاپور آیا میرا نام حاجب محمد تھا۔ میرے پاس میری خدمت کے لئے کوئی ملازم نہ تھا۔ ہر صبح میں شیخ کی خانقاہ کے دروازے کے سامنے سے گذرتا تھا اور اندر جھانکتا تھا۔ جس دن شیخ کا دیدار ہوجاتا وہ دن میرے لئے بڑا بابرکت ہوتا۔ میں ان کے دیدار کو فال نیک سمجھنے لگا۔ ایک رات میں نے سوچا کہ صبح میں ان کے حضور حاضر ہوکر سلام عرض کروں گا اور ان کے لئے تحفہ لے جاؤں گا۔ میں نے ایک ہزار نقرئی' درہم لئے جو حال ہی میں بنے تھے۔ تیس درہم کا ایک دینار تھا۔ انہیں ایک کاغذ میں لپیٹ لیا اور ارادہ کیا کہ دوسرے دن شیخ کے پاس جاکر انہیں ان کے سامنے رکھ دوں گا۔ اس وقت میں گھر میں تنہا تھا جب میں نے یہ منصوبہ بنایا۔ میں نے اس کے بارے میں کسی سے ذکر نہیں کیا۔ بعد میں مجھے خیال آیا کہ ہزار درہم تو بہت بڑی رقم ہے پانچ سو کافی ہوں گے۔ تو میں نے کل رقم کو برابر کے دو حصوں میں تقسیم کردیا اور انہیں دو تھیلیوں میں رکھ دیا۔ دوسری صبح نماز کے بعد میں شیخ سے ملاقات کے لئے گیا اور اپنے ساتھ ایک تھیلی لیتا گیا اور دوسری اپنے تکیہ کے نیچے چھوڑ گیا۔ آداب و تسلیمات کے بعد میں نے پانچ سو درہم حسن مودب کو دے دئے جو بڑے ادب کے ساتھ شیخ کے پاس گئے اور ان کے کان میں کہا۔ "حاجب محمد کچھ رقم لائے ہیں۔ شیخ نے کہا۔ ان پر اللہ کا فضل ہو

Accession Number
173185
Date 22/5/92

لیکن وہ پوری رقم تو لائے نہیں۔ آدھی رقم تو وہ تکیہ کے نیچے چھوڑ آئے ہیں۔ حسن ہزار درہم کا مقروض ہے۔ یہ حسن کو پوری رقم دے دیں تاکہ وہ قرض خواہوں کو ادا کردے اور اس فکر سے آزاد ہوجائے۔ یہ الفاظ سن کر میں تو حیرت زدہ رہ گیا اور فوراً ایک ملازم کو حسن کے لئے باقی کی رقم لانے کے لئے بھیجا۔ میں نے شیخ سے کہا "مجھے قبول کرلیجئے۔" انہوں نے میرا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر کہا "بات ختم ہوئی سکون واطمینان کے ساتھ جاؤ۔"[۱۰۴]

نیشاپور میں شیخ ابوسعید کے قیام کے دوران ان کے خان سالاں حسن مودب درویشوں کو کھانا مہیا کرنے میں بہت مقروض ہوگئے تھے۔ کافی عرصے تک انہیں نقد رقم کا تحفہ کہیں سے نہ ملا اور ان کے قرض خواہ بار بار تقاضہ کررہے تھے۔ ایک روز وہ اکٹھے ہوکر خانقاہ کے دروازے پر آئے۔ شیخ نے حسن سے کہا انہیں اندر آنے دو۔ اندر آکر وہ مؤدبانہ کورنش بجالائے اور بیٹھ گئے۔ اسی اثنا میں ایک لڑکا دروازے کے پاس سے آواز لگاتا ہوا گزرا۔ "میٹھے ناطف!" شیخ نے کہا "جاؤ اسے لے آؤ۔" جب وہ لڑکا اندر لایا گیا شیخ نے حسن کو ہدایت کی وہ ناطف لے لے اور انہیں صوفیوں کے آگے رکھ دے۔ لڑکے نے پیسے طلب کئے۔ لیکن شیخ نے بس اتنا کہا۔ "آجائیں گے۔" ایک گھنٹہ انتظار کرنے کے بعد لڑکے نے پھر کہا "میں اپنے پیسے چاہتا ہوں۔" اور اسے پھر وہی جواب ملا۔ ایک اور گھنٹے کے بعد تیسری مرتبہ ٹال مٹول پر وہ سسکیاں لے کر کہنے لگا۔ "میرا مالک مجھے مارے گا" اور وہ آنسوؤں سے رونے لگا۔ ٹھیک اسی وقت کوئی شخص خانقاہ میں آیا اور سونے کی ایک تھیلی شیخ کے سامنے یہ کہہ کر رکھ دی کہ فلاں فلاں صاحب نے یہ بھیجی ہے اور انہوں نے التجا کی ہے کہ آپ ان کے لئے دعا فرمائیں۔" شیخ نے حسن سے کہا کہ قرض خواہوں اور ناطف فروش لڑکے کو رقمیں ادا کردی جائیں۔ رقم ٹھیک اتنی ہی تھی کہ جتنی درکار تھی، نہ کم نہ زیادہ۔ شیخ نے کہا "یہ رقم اس بچے کے آنسوؤں کے نتیجہ میں آئی ہے۔"[۱۰۵]

نیشاپور میں بوعمر نامی ایک دولت مند دلال تھا جو شیخ ابوسعید کا اس قدر مداح

(محبّی) تھا کہ اس نے حسن مودب سے بڑی منت سماجت کی کہ شیخ کو جس چیز کی بھی ضرورت ہو مجھ سے کہو اور اگر بہت زیادہ بھی ہو تو مانگنے میں پس وپیش نہ کرنا۔ ایک دن (حسن نے کہا) شیخ پہلے ہی سات مرتبہ مختلف ضرورتوں کے لئے اسی کے پاس بھیج چکے تھے جو وہ پوری کرچکا تھا۔ غروب آفتاب کے وقت شیخ نے اس کے پاس ایک بار اور جانے کو کہا اور وہاں سے عود کی لکڑی، عرق گلاب اور کافور لانے کو کہا۔ مجھے اس کے پاس پھر جاتے ہوئے شرم محسوس ہوئی۔ لیکن بہر حال میں گیا۔ وہ اپنی دوکان بند کر رہا تھا۔ جیسے ہی اس نے مجھے دیکھا چلا کر کہا "حسن! یہ کیا۔ تم اتنی دیر سے آئے ہو۔" میں نے اسے بتایا کہ مجھے شرم آرہی تھی کہ میں ایک دن میں کتنی بار آچکا ہوں۔ اور میں نے شیخ کی ہدایات سے اسے آگاہ کیا۔ اس نے دوکان کا دروازہ کھولا اور وہ سب کچھ مجھے دے دیا جو میں چاہتا تھا۔ پھر اس نے کہا "چونکہ تمہیں مجھ سے کہتے ہوئے شرم آتی ہے اس لئے میں تمہیں کاروان سرائے اور حمّام کی ضمانت پر ایک ہزار دینار دیئے دیتا ہوں تاکہ تم اس رقم کو معمولی اخراجات میں صرف کرو اور زیادہ اہم معاملات کے لئے میرے پاس آؤ۔" میں مسرور تھا کہ مجھے دست سوال دراز کرنے کی ذلت سے نجات ملی۔ جب میں عرق گلاب عود کی لکڑی اور کافور لے کر شیخ کے پاس پہونچا تو انہوں نے میری طرف ناپسندیدگی سے دیکھا اور کہا۔ "حسن! جاؤ اور اپنے قلب کو تمام بے جا غرور اور خودپسندی سے پاک کرو تاکہ میں تمہیں صوفیوں کی صحبت میں بیٹھنے کی اجازت دوں" میں خانقاہ کے دروازے پر گیا اور وہاں ننگے پاؤں، ننگے سر کھڑا رہا۔ توبہ کی اور اللہ سے التجا کی کہ وہ مجھے معاف فرمادے اور خوب پھوٹ پھوٹ کر رویا اور اپنا چہرہ زمین پر رگڑا۔ لیکن شیخ رات تک مجھ سے نہیں بولے۔ دوسرے روز جب وہ ہال میں وعظ دے رہے تھے انہوں نے بوعمر پر کوئی توجہ نہ کی حالانکہ وہ وعظ کے دوران اس کو روز دیکھنے کے عادی ہوگئے تھے۔ جیسے ہی وعظ ختم ہوا بوعمر میرے پاس آیا اور کہا: "حسن! شیخ کو کیا تکلیف ہے؟ آج انہوں نے مجھ پر نظر نہیں ڈالی" میں نے کہا مجھے نہیں معلوم۔ پھر میں نے اسے بتایا جو شیخ اور میرے بیچ گذری۔ بوعمر شیخ کی کرسی کے قریب گیا اور اسے بوسہ

دیا اور کہا اے بادشاہ وقت میری زندگی تیری ایک نظر پر منحصر ہے۔ آج تو نے مجھ پر نظر نہیں ڈالی۔ بتایئے میں نے کیا کیا کہ میں اللہ سے اس کی معافی مانگوں۔ میں آپ سے التجا کرتا ہوں کہ آپ میرا قصور معاف فرمائیں۔" شیخ نے فرمایا۔ "کیا تم مجھے عرش معلی سے زمین پر لاکے اپنے ہزار دیناروں کے عوض مجھے رہن رکھو گے۔؟ اگر تم چاہتے ہو کہ میں تمہارے پاس رہن رکھ دیا جاؤں تو مجھے ابھی اسی وقت رقم دو اور دیکھو کہ میری اعلی وارفع روح کے مقابلہ میں اس کا ذوق کتنا ہلکا ہے!" بو عمر فوراً گھر گیا اور دو تھیلیاں لایا ہر ایک میں پانچ سو نیشاپوری دینار تھے۔ شیخ نے وہ میرے سپرد کئے اور کہا "جاؤ بیل اور بھیڑیں خرید لو گائے کے گوشت کا حریسہ بناؤ اور بکرے کے گوشت کا زہرابا جو زعفران اور عطر گلاب سے بگھارو۔ خوب بہت سا لوزینہ اور عرق گلاب اور عود کی لکڑی لاؤ اور دن میں ایک ہزار موم بتیاں روشن کرو۔ اور پوشنگان (ایک خوبصورت گاؤں جو نیشاپور کے لوگوں کی تفریح گاہ ہے) میں دسترخوان بچھاؤ اور شہر میں منادی کر دو کہ سب لوگ جو کھانا کھانا چاہیں وہ آئیں کہ اس میں نہ اس دنیا کی کوئی ذمہ داری ہے نہ آخرت میں کوئی بازپرس ہوگی" پوشنگان میں دو ہزار سے بھی زیادہ لوگ جمع ہوگئے۔ شیخ اپنے مریدوں کے ساتھ تشریف لائے۔ اعلی اور ادنی سب کی تواضع کی۔ اور جب ان کے مہمان کھانا کھا رہے تھے تو ان کے سروں پر اپنے مبارک ہاتھوں سے عرق گلاب چھڑکا۔

شیخ ابو سعیدؒ کے فقراء کی ضرورتوں کے لئے پیسہ جمع کرنے کے طریقوں کی ایک مزید مثال اس قصہ میں ملتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ عوام الناس کو وعظ کہتے ہوئے انہوں نے ایک شاش (پٹکا) اٹھایا اور کہا کہ اس کے عوض مجھے تین سو دینار چاہئیں۔ اس مجمع میں سے ایک ضعیف عورت نے فوراً وہ رقم نذر کردی[۳۶]۔ ایک دوسرے موقعہ پر پانچ سو دینار کے مقروض ہونے پر انہوں نے ایک شخص ابوالفضل فراتی کو پیغام بھجوایا کہ وہ ان سے ملاقات کو پہونچنے والے ہیں۔ ابوالفضل نے تین دن تک ان کی پر تکلف خاطر مدارات کی اور چوتھے روز انہیں پانچ سو دینار پیش کئے اور اس میں ایک

سو دینار بطور سفر خرچ اور سو دینار بطور نذرانہ کا اضافہ کردیا۔ شیخ نے فرمایا۔ میں اللہ سے دعا کروں گا کہ وہ تجھ سے اس دنیا کی دولت لے لے۔ "نہیں۔ نہیں" ابوالفضل چیخ اٹھا۔ "اگر میرے پاس دولت کی کمی ہوتی تو شیخ کے قدم مبارک کبھی ادھر نہ آتے۔ میں ان کی خدمت میں کبھی حاضر نہ ہوتا اور ان سے یہ روحانی طاقت اور سکون کبھی حاصل نہ ہوتا۔" تب ابوسعید نے کہا "اے اللہ! اسے دنیا پرستی کا شکار نہ ہونے دیجو۔ اسے اس کی روحانی ترقی کا وسیلہ بنادے۔ طاعون نہیں!" اس دعا کے نتیجہ میں ابوالفضل اور اس کے کنبہ کے لوگ خوب خوشحال ہوگئے اور ریاست اور دین میں بڑے اعلیٰ مقامات پر پہونچے۔"[۴۷] اگر معطی انہیں مایوس کرتا تو ابوسعید بظاہر کوئی دھمکی وغیرہ نہیں دیتے تھے۔ لیکن اس سلسلے میں ان کی حکم عدولیوں کو حقارت سے نہ دیکھنا چاہئے۔ مثلاً امیر مسعود نے ایک بار تو شیخ کا قرض ادا کردیا لیکن دوسرے مطالبہ پر اس کی تعمیل کرنے سے سختی سے انکار کردیا۔ جس پر ابوسعید نے مندرجہ ذیل شعر حسن مودب کے ذریعہ اس کے ہاتھوں میں پہونچا دئے۔

گر آنچہ بگفتۂ بپایاں نبری
گر شیر شوی زدست ما جاں نبری

(جو کچھ تو نے کہا ہے اگر اسے پورا نہ کرے گا تو چاہے تو شیر ہو جا مگر میرے ہاتھوں سے تیری جان نہ بچ سکے گی)

امیر کو غصہ آگیا اور اس نے حسن کو نکال دیا۔ جب ابوسعید کو یہ بتایا گیا تو انہوں نے کچھ نہ کہا۔ اسی رات مسعود، مشرق کے شہزادوں کے دستور کے مطابق بھیس بدل کر اپنے خیمہ سے چپکے سے نکل گیا کہ معلوم کرے کہ پڑاؤ میں سپاہی کیا کررہے ہیں۔ شاہی خیمہ کی پاسبانی اور حفاظت کے لئے بڑے بڑے غوری کتے جو دن میں زنجیروں سے بندھے رہتے تھے رات کو چھوڑ دئے جاتے تھے۔ یہ کتے اتنے خونخوار تھے کہ خیمہ کے پاس آنے والے کو نوچ کر ٹکڑے ٹکڑے کردیتے۔ وہ اپنے مالک کو پہچان نہیں پائے اور قبل اس کے کہ کوئی ان کی چیخ پکار سن کر مدد کو آتا ان کا جسم پرزے پرزے ہوگیا۔[۴۸]

اسی قسم کے قصوں نے، جن میں خدا رسیدہ بزرگ خدائی غضب اور انتقام کا عامل ثابت ہوتا ہے، بہت سے تو عام ذہنوں کو متاثر کیا ہوگا۔ ایک اوسط مسلمان کا عقیدۂ قضا وقدر اور غیب دانی میں اعتقاد اسے ایسے کاموں کو صحیح اور بجا قرار دینے پر مجبور کرتا تھا جو ہمیں بظاہر غیر معیاری معلوم ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ابوسعید کی اپنے مشہور ہم عصر ابن سینا سے خط کتابت[۱۰۹] تھی۔ نیشاپور کی خانقاہ میں ان کی ملاقات کو یا اس بیان کو کہ تین دن اور تین راتیں آپس میں گفتگو کرنے کے بعد فلسفی نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ "میں جو کچھ جانتا ہوں وہ دیکھتا ہے" جبکہ صوفی نے یہ کہا کہ "جو کچھ میں دیکھتا ہوں وہ جانتا ہے۔" تاریخی اعتبار سے مستند اور معتبر نہیں معلوم ہوتا۔[۱۱۰] یہ بیان بھی اغلب نہیں کہ ابن سینا کی تصوفانہ تحریریں بھی ابوسعید کی کرامت کا نتیجہ تھیں۔ جنہوں نے ولایت اور تصوف کی حقیقت کو جاننے کے لئے اس کی آنکھیں کھول دیں تھیں۔[۱۱۱]

اس دور کے ممتاز ایرانی صوفیوں میں سے ابوالحسن خرقانی[۱۱۲] کے علاوہ کوئی بھی مزاج اور کردار کے اعتبار سے ابوسعید سے ملتا جلتا نہ تھا۔ نیشاپور چھوڑنے اور بالآخر میہنہ میں سکونت اختیار کرنے سے قبل ابوسعید ان سے ملنے گئے جس کا بیان بڑی خصوصیت سے کیا گیا ہے۔[۱۱۳] اس کا مفصل تذکرہ اکتا دینے والا ہوگا لیکن میں نے بہت دلچسپ حصوں کا پورا ترجمہ کیا ہے۔ جب ابوسعید کے سب سے بڑے بیٹے ابوطاہر نے حج کے لئے مکہ جانے کے اپنے ارادے کا اعلان کیا تو ان کے والد نے مع اپنے بے شمار صوفی پیروں اور مریدوں کے ان کے ساتھ جانا طے کیا۔ جیسے ہی یہ جماعت نیشاپور سے باہر نکل کر کچھ دور گئی ابوسعید چلا اٹھے "اگر میں نہ آتا تو یہ خدا رسیدہ بزرگ اس غم کو برداشت نہ کرپاتا۔" ان کے ساتھیوں کی سمجھ میں نہ آیا کہ وہ کس کے لئے کہہ رہے ہیں۔ ابوالحسن خرقانی کے بیٹے کو جس کی شادی ہونے کو تھی اسی وقت گرفتار کرکے قتل کردیا

آئے تو ان کا پیر اپنے بیٹے کے سر پر پڑا جو جلاد نے پھینکوا دیا تھا تب انہیں معلوم ہوا۔ غرقان پہنچ کر ابوسعید خانقاہ میں گئے اور ذاتی عبادت گاہ میں چلے گئے جہاں ابوالحسن عموماً بیٹھتے تھے۔ ابوالحسن اٹھے اور عبادت گاہ میں آدھی دور تک ان کے خیر مقدم کے لئے گئے۔ دونوں بغلگیر ہوئے۔ ابوالحسن نے ابوسعید کا ہاتھ تھاما اور انہیں اپنی کرسی کے پاس لے گئے لیکن انہوں نے اس پر بیٹھنے سے انکار کردیا اور چونکہ ابوالحسن بھی کسی معزز جگہ پر بیٹھنا پسند نہ کرتے تھے اس لئے دونوں عبادت گاہ کے بیچ میں بیٹھ گئے۔ جب وہ وہاں بیٹھے رو رہے تھے ابوالحسن نے ابوسعید سے التجا کی کہ وہ انہیں کچھ صلاح دیں۔ لیکن ابوسعید نے کہا۔ "تمہیں کچھ کہنا چاہئے" پھر انہوں نے قرآن پڑھنے والوں سے' جو ان کے ساتھ تھے' کہا کہ وہ قرآن کی بہ آواز بلند تلاوت کریں۔ تلاوت کے دوران صوفیاء گریہ وزاری کرتے رہے ابوالحسن نے اپنا خرقہ اتار کر قرآن کی تلاوت کرنے والوں پر پھینک دیا۔ اس کے بعد جنازہ لایا گیا' نماز جنازہ ادا کی گئی اور وجد کی کیفیت کے ساتھ اسے دفن کردیا گیا۔ جب سب صوفی اپنے اپنے حجروں میں چلے گئے تو ان میں اور قرآن پڑھنے والوں میں اس بات پر جھگڑا ہوگیا کہ ابوالحسن کا خرقہ کون لے۔ صوفی کہتے تھے یہ ان کو ملنا چاہئے تاکہ وہ اس کے ٹکڑے کرلیں۔ ابوالحسن نے اپنے ملازم کے ذریعہ ایک پیغام بھجوایا کہ قرآن پڑھنے والے اس خرقہ کو لے لیں اور صوفیوں کو انہوں نے ایک اور خرقہ بھجوا دیا تاکہ وہ اس کے ٹکڑے کرکے آپس میں تقسیم کرلیں۔ ابوسعید کے لئے ایک علاحدہ کمرا تیار کیا گیا جو ابوالحسن کے ساتھ تین دن اور تین رات رہے۔ اپنے میزبان کے اصرار اور منت سماجت کے باوجود انہوں نے یہ کہہ کر بولنے سے انکار کردیا۔ "مجھے یہاں سننے کے لئے لایا گیا ہے۔" تو ابوالحسن نے کہا "میں نے اللہ سے التجا کی تھی کہ وہ اپنے دوستوں میں سے کسی کو بھیجے جس سے میں ان اسرار و رموز کے بارے میں بات کرسکوں کیونکہ اب میں ضعیف اور نحیف ہوگیا ہوں اور تجھ تک نہیں آسکتا۔ وہ تم کو مکہ نہ جانے دے گا۔ تو اتنا زیادہ پرہیزگار اور متقی ہے کہ تجھے کعبہ لے جانے کی ضرورت نہیں۔ وہ کعبہ کو تیرے پاس لے آئے گا تاکہ وہ

خود تیرا طواف کرے۔" ہر صبح ابوالحسن ابوسعید کے کمرے کے دروازے پر آتے تھے اور خواجہ مظفر کی والدہ کو جنہیں ابوسعید اس سفر میں اپنے ساتھ لائے تھے، مخاطب کرکے پوچھتے "اے فقیرہ تو کیسی ہے؟ ہوشیار و خبردار رہیو کہ تو اللہ کے ساتھ ہے۔ یہاں انسانی فطرت کی کوئی چیز باقی نہیں رہتی اور نہ نفس کی رہتی ہے۔ یہاں سب کچھ اللہ ہے۔ سب کچھ اللہ ہے۔" اور دن کے وقت جب ابوسعید تنہا ہوتے ابوالحسن دروازے پر آتے۔ پردہ ہٹاتے اور اندر آنے کی اجازت چاہتے۔ ابوالحسن ابوسعید سے اصرار کرتے کہ وہ اپنی جگہ سے نہ اٹھیں۔ وہ ان کے پاس جاکر گھٹنوں کے بل بیٹھ جاتے اور اپنا سر ان کے قریب کردیتے اور وہ دونوں دھیمی آواز میں گفتگو کرتے اور دونوں روتے۔ ابوالحسن اپنا ہاتھ ابوسعید کے لباس کے اندر سرکا دیتے اور ان کے سینے پر رکھ دیتے اور زارو قطار روتے۔ "میں اپنا ہاتھ نور ابدی پر رکھ رہا ہوں۔۔۔" ابوالحسن نے کہا "اے شیخ میں ہر رات دیکھتا ہوں کہ کعبہ آپ کے سر کا طواف کررہا ہے۔ آپ کو کعبہ جانے کی کیا ضرورت ہے؟ واپس جایئے کہ آپ یہاں میری خاطر لائے گئے تھے۔ اب آپ نے حج کرلیا ہے۔" ابوسعید نے کہا۔ میں چلا جاؤں گا اور پہلے بسطام جاؤں گا اور یہاں واپس آؤں گا۔ ابوالحسن نے کہا آپ حج کرنے کے بعد عمرہ کرنا چاہتے ہیں" پھر ابوسعید بسطام کے لئے روانہ ہوگئے جہاں انہوں نے بایزید بسطامی کے مزار پر حاضری دی۔ بسطام سے زائرین نے مغرب کی طرف دامغان کا سفر کیا اور پھر اس کے بعد رَے کی طرف۔ یہاں ابوسعید نے قیام کیا اور کہا کہ اب وہ مکہ کی سمت بالکل نہ جائیں گے۔ ان لوگوں کو الوداع کہا جو اب بھی حَج کے ارادے پر قائم تھے، اور باقی کی جماعت نے مع ابوسعید اور ان کے بیٹے ابوطاہر کے خرقان اور نیشاپور کا رخ کیا۔

ابوسعید کی زندگی کے آخری برس میہنہ میں عزلت نشینی میں گذرے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ نیشاپور سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہوجانے پر وہاں کے باشندوں کو شدید افسوس تھا اور یہ کہ شہر کے سربر آوردہ لوگوں نے ان پر بہت زور دیا کہ وہ اپنا فیصلہ بدل دیں لیکن بے سود۔ اپنی بڑھتی ہوئی عمر کے ساتھ انہوں نے محسوس کیا ہوگا کہ بحیثیت

روحوں کے رہنما کے ان پر جو ذمہ داریاں اور فرائض عائد ہوتے تھے وہ ان کے لئے بار گراں تھے۔ اپنی ضعیف العمری میں بغیر سہارے کے وہ اٹھ نہیں سکتے تھے دو مرید ان کے بازو پکڑ کر انہیں نشست سے اٹھاتے تھے۔[۸۵] انہوں نے خانقاہ میں کوئی رقم نہیں چھوڑی۔ کہتے تھے کہ اس کی نگہداشت کے لئے جو ضرورت ہوگی۔ اللہ دے گا۔ سوانح نگار کے مطابق ان کی پیشن گوئی صحیح ہوئی اور گو خانقاہ کا کوئی مستقل اور یقینی ذریعہ آمدنی نہ تھا اس کے باوجود نیشاپور کی کسی اور خانقاہ کے مقابلے میں کثیر تعداد میں درویش اس خانقاہ میں آتے تھے اور زیادہ روحانی اور مادی برکات حاصل کرتے تھے۔ یہ سلسلہ جاری رہا تا آنکہ غز کے حملوں نے اس خانقاہ کو تباہ کر دیا۔[۸۶]

ابو سعیدؒ نے ایک ہزار ماہ (۸۳ سال ۴ ماہ) کی عمر پائی۔ انہوں نے ۴ شعبان ۴۴۰ ہجری، مطابق ۱۲ جنوری ۱۰۴۹ عیسوی کو میہنہ میں وفات پائی۔ اور اپنے گھر کے سامنے والی مسجد میں دفن ہوئے۔[۸۷] ان کے مقبرہ پر عربی کے مندرجہ ذیل اشعار کندہ ہیں جو خود انہوں نے لوح مزار کے لئے منتخب کئے تھے:

سالتک بل اوصیک ان متُّ فاکتبی
علی لوح قبری کان ھذا متیّما
لعلّ شجیعا عارفا سنن الھوی
یمرُّ علی قبر الغریب مسلّما[۸۸]

(میں درخواست نہیں، تم کو تاکید کرتا ہوں کہ میرے لوح مزار پر لکھ دینا ‘یہ شخص عشق کا حلقہ بگوش اور مطیع تھا‘

کوئی مرد بے چارہ جو آداب عشق سے بخوبی واقف ہوگا ادھر سے گذرے گا تو آہ بھر کر مجھے سلام کرے گا۔)

ابو سعیدؒ کی فربہی کی طرف کئی اشاروں اور کنایوں کے علاوہ ان کے سوانح نگاروں نے ان کا جو حلیہ یا سراپا ایک ضعیف آدمی کے حوالے سے بیان کیا ہے جسے انہوں نے

نان میں پیاس سے مرنے سے بچایا تھا وہ مندرجہ ذیل ہے:

دراز قد' توانا اور مضبوط جسم' گورا چٹا رنگ' بڑی بڑی آنکھیں' نورانی چہرہ' ناف لمبی داڑھی' پیوند لگے (مرقع) جبہ میں ملبوس ہاتھ میں ایک عصا اور لوٹا' کاندھے پر ' ایک استرا اور خلال' سر پر صوفیوں کی ٹوپی اور پیروں میں کتان کے چیتھڑوں کے الا کپڑے کا جوتا (جم حم)۔[۱۹]

ان کی زندگی کا یہ خاکہ ایک ولی اور رئیس خانقاہ کو ایک قالب میں پیش کرتا ۔ ایک ولی کی حیثیت سے اُن کو اور زیادہ قریب سے دیکھنے سے پہلے میں خصوصی ی دلچسپی کے کچھ تحریری شواہد کا حوالہ دینا چاہوں گا۔ پہلی تحریر میں دس قاعدے جنہیں ابوسعید نے قلم بند کرادیا تھا تاکہ خانقاہ کے مکین ان کی احتیاط اور تکلف کے پابندی کریں۔ اصل تحریر میں ہر قاعدہ کے آخر میں قرآن کے کچھ الفاظ ہیں جن قاعدہ مبنی ہے۔

وہ اپنے لباس کو صاف رکھیں اور خود کو ہمیشہ پاک رکھیں۔
کسی مسجد یا کسی مقدس جگہ پر گپ شپ کے لئے نہ بیٹھیں۔[۲۰]
سب لوگ اول وقت نماز باجماعت ادا کریں۔
رات کو زیادہ عبادت کریں۔[۲۱]
صبح صادق کے وقت وہ اللہ سے معافی مانگیں اور اس کی طرف رجوع ہوں۔
صبح کے وقت جتنا زیادہ قرآن پڑھ سکیں پڑھیں اور جب تک آفتاب طلوع نہ ہو بات چیت نہ کریں۔
رات کی اور سونے کے وقت کی نمازوں کے درمیان ورد اور ذکر میں مشغول رہیں۔
غریبوں اور ضرورت مندوں کا اور جو بھی ان کی صحبت میں شریک ہونا چاہے اس کا خیر مقدم کریں ر خیال رکھیں اور انہیں چاہئے کہ حاضرباشی کی زحمت کو تحمل کے ساتھ برداشت کریں۔

۹۔ کوئی چیز تنہا نہ کھائیں بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ بانٹ کر کھائیں۔
۱۰۔ کوئی بھی ایک دوسرے کی اجازت لئے بغیر غیر حاضر نہ ہو۔

مزید برآں انہیں اپنے آرام کے اوقات ان تینوں میں سے کسی ایک کام میں گذارنا چاہئیں۔ دینیات کے مطالعہ میں، یا ورد میں یا کسی کو آرام پہونچانے میں۔ جو بھی اس جماعت سے محبت کرتا ہے اور اس کی حتی الوسع مدد کرتا ہے وہ اس کی فضیلت اور مستقبل کے اجر میں شریک ہوگا۔"[۳۳]

پیر ابو صالح دندانی، شیخ ابو سعیدؒ کے ایک مرید، مسلسل ان کے برابر ایک قینچی لئے کھڑے رہا کرتے جب کبھی شیخ کی نظران کے اونی خرقہ پر پڑتی اور اس پر رُوواں (پرز) دیکھتے تو وہ اسے اپنی انگلیوں سے کھینچ لیتے اور پھر ابو صالح اسے فوراً قینچی سے کاٹ دیتے۔ کیونکہ شیخ اللہ کے خیال میں اس قدر غرق رہتے تھے کہ وہ نہیں چاہتے تھے کہ ان کے کپڑوں کی حالت کی وجہ سے اس میں کوئی خلل پڑے۔ ابو صالح شیخ کے حجام تھے اور پابندی سے ان کی مونچھیں تراشتے تھے۔ کسی درویش نے یہ کام کرنے کا صحیح طریقہ سیکھنا چاہا۔ ابو صالح مسکرائے اور کہا "یہ کوئی ایسا آسان کام نہیں ہے۔ ایک آدمی کو اس فن کے ستر ماہرین کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کو سکھائیں کہ درویش کی مونچھیں کس طرح تراشی جانی چاہئیں۔" ابو صالح نے بیان کیا کہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں شیخ کا صرف ایک ہی دانت باقی رہ گیا تھا۔ ہر رات کو کھانے کے بعد میں ان کو ایک خلال پیش کرتا تھا جس سے وہ اپنا منہ صاف کرتے تھے اور جب وہ اپنے ہاتھ دھوتے تو وہ خلال پر بھی پانی ڈالتے اور اسے رکھ دیتے۔ ایک شام میں نے دل ہی دل میں سوچا کہ ان کے کوئی دانت تو ہے نہیں انہیں خلال کی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر وہ ہر رات مجھ سے خلال کیوں لے لیتے ہیں؟ شیخ نے اپنا سر اٹھایا، میری طرف دیکھا اور کہا اس لئے کہ میں سنت پر عمل کرنا چاہتا ہوں اور اس لئے کہ مجھے امید ہے کہ اللہ مجھ پر اپنا رحم فرمائے گا۔ رسول اللہ نے فرمایا ہے "اللہ میری امت میں سے ان لوگوں پر رحم

فرمائے۔ جو وضو کرتے وقت اور کھانے کے وقت خلال کرتے ہیں! میں شرم سے گڑ گیا اور رونے لگا۔"[۲۳]

پیر حُبّی شیخ کے درزی تھے۔ ایک روز وہ شیخ کی قبا لے کر آئے جس کی انھوں نے مرمت کی تھی۔ اس وقت شیخ قیلولہ فرما رہے تھے اور کوچ پر لیٹے تھے، اور خواجہ عبدالکریم، ان کا خادم، ان کے سرہانے بیٹھا پنکھا جھل رہا تھا۔ خواجہ عبدالکریم چیخ اٹھا "تم یہاں کیا کر رہے ہو۔"؟ پیر حبی نے الٹ کر جواب دیا "جہاں کہیں تیرے لئے گنجائش ہے وہاں میرے لئے بھی جگہ ہے۔" خادم نے پنکھا رکھ دیا اور اسے بار بار مارا۔ سات ضربوں کے بعد شیخ نے کہا۔ "بس اتنا کافی ہے۔" پیر حبی چلا گیا اور خواجہ نجّار سے جاکر شکایت کی، جنھوں نے جب شیخ ظہر کی نماز کے لئے باہر آئے تو ان سے کہا۔ چھوٹے لوگ بڑوں پر ہاتھ اٹھائیں۔ آپ کیا کہتے ہیں۔ شیخ نے جواب دیا خواجہ عبدالکریم کا ہاتھ بڑا ہاتھ ہے۔" اس کے بارے میں مزید کچھ نہ کہا گیا۔"[۲۴]

— ۲ —

ابوسعیدؒ کے متصوّفانہ نظریات اور ان کے تصوف کے تاریخی ارتقا اور نشوونما سے تعلق کو بیان کرنے میں تو اب تک یوروپین عالم تقریباً محض ان رباعیات پر وثوق رکھتے ہیں جو ابوسعید نے کہی تھیں اور جن میں سے چھ سو سے زیادہ شائع ہوئیں۔[۲۵] جیسا کہ میں نے اوپر (حوالہ ۷) کہا ہے کہ اس میں شبہ ہے کہ ابوسعیدؒ ان اشعار میں سے کسی کے خالق ہیں اور ہم یہ بات یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ ان کی تصنیف نہیں ہیں۔ اور نہ انھوں نے کبھی انھیں نقل کیا ہے۔ جو کچھ کہا جاچکا ہے اسے ایک بار پھر دہراتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ متفرق اشعار کی بیاض ہیں جو مختلف دور کے شعراء نے کہے ہیں اور اس لئے وہ ایرانی تصوف کے مخصوص تصورات کی بحیثیت کل ترجمانی کرتے ہیں۔

ابوسعیدؒ نے اپنے وعظوں میں تصوفانہ شاعری کو نقل کر کے اس کے عجیب و غریب آہنگ اور علامتیت کو رواج دیا اور انہیں سماع میں گانے دیا۔ لیکن اس نقطہ نظر کو قبول کرنے میں ہمیں تامل ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس اسلوب کو ایجاد کیا تھا (جو ان کے ہم عصر بابا کوہی شیرازی کی غزلیہ نظموں میں پوری آب و تاب کے ساتھ نظر آتا ہے) یا وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے ان کو رباعیات میں سمویا۔

وہ تصوف جو ان کے اقوال اور مواعظ سے منکشف ہوتا ہے اس میں نہ تو رسالہ (قشیریہ) کی سی صحت اور درستگی ہے اور نہ ایک نظام جیسا ربط ہے اور نہ پیوستگی ہے۔ یہ نہ تو نظری یا اعتقادی ہے اور نہ فلسفیانہ بلکہ محض تجربی ہے۔ یہ مجرد قیاحات سے کوئی سروکار نہیں رکھتا بلکہ ایسے اصولوں اور حکیمانہ اقوال کو غیر اصطلاحی اور سادہ زبان میں پیش کرتے ہیں جن کا مذہبی زندگی سے براہ راست تعلق ہوتا ہے اور جو بھاری قیمت دے کر حاصل کئے ہوئے تجربہ کا ثمر ہیں۔ جب ہم پڑھتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ اس معلم کی آواز سنائی دے رہی ہے جو مریدوں سے خطاب کر رہا ہو اور ان کے فائدے کے لئے ان صداقتوں اور سچائیوں کو بیان کر رہا ہو جو اس پر نازل یا منکشف ہوئیں۔ ابوسعیدؒ نے اپنے پیش رووں سے بہت کچھ مستعار لیا ہے۔ بعض اوقات وہ ان کا نام بھی بتا دیتے ہیں لیکن زیادہ تر وہ بغیر نام لئے ان کی دانشمندی کا تصرف کرتے ہیں۔[۲۶]

ابوسعیدؒ کے اقوال میں تصوف کی بہت سی تعریفیں بھی شامل ہیں جن کا، قبل اس کے کہ آگے بڑھیں، ترجمہ پیش کرنا مناسب ہوگا۔

۱۔ تیرے دماغ میں جو خیال ہے اسے ترک کر دینا۔ تیرے ہاتھ میں جو کچھ ہے اسے دے دینا۔ تجھ پر کوئی بھی افتاد پڑے، پیچھے نہ ہٹنا۔”[۲۷]

۲۔ تصوف میں دو باتیں ہیں۔ ایک ہی سمت میں دیکھنا اور ایک ہی طریقہ سے زندگی گزارنا۔”[۲۸]

۳۔ تصوف ایک نام ہے جو اپنے مقصد سے وابستہ ہے۔ جب یہ اپنے درجہ کمال کو

پہونچ جاتا ہے تو یہی خدا ہے (یعنی تصوف کا مقصود، صوفی کے لئے، یہ ہے کہ بجز خدا کے کسی چیز کا وجود باقی نہ رہنا چاہئے۔[29]

۴۔ تصوف بدبختی میں عظمت ہے، افلاس میں مال و دولت ہے اور محکومی میں آقائی ہے۔ بھوک میں شکم سیری ہے اور برہنگی میں ملبوسیت ہے، اور غلامی میں آزادی ہے، موت میں حیات ہے اور تلخی میں شیرینی ہے۔[30]

۵۔ صوفی وہ ہے جو اللہ جو کرتا ہے اس سے خوش ہوتا ہے تاکہ صوفی جو کرے اس سے خدا خوش ہو سکے۔[31]

۶۔ تصوف اللہ کے اوامر ونواہی میں تحمل اور ثابت قدمی اور مشیت ایزدی سے جو واقعات متعین ہوتے ہیں ان کے تئیں تسلیم ورضا اور توکل وقناعت ہے۔[32]

۷۔ تصوف اپنی مخلوق سے متعلق خالق کی منشاء ہے جب کسی مخلوق کا وجود نہیں ہوتا۔[33]

۸۔ صوفی ہونا تکلف سے عاری ہوتا ہے اور تیرے لئے تیری ذات (توئی تو) سے بڑھ کر کوئی اور تکلف نہیں اس لئے کہ جب تجھ پر تیری ذات کا تسلط ہوتا ہے تو تو خدا سے دور رہتا ہے۔[34]

۹۔ انہوں نے کہا "یہ تصوف بھی شرک ہے۔" لوگوں نے پوچھا "اے شیخ یہ کیسے؟" انہوں نے جواب دیا۔ "اس لئے کہ تصوف روح کو خدا کے علاوہ ہر چیز سے محفوظ رکھنے کا نام ہے۔ اور اللہ کے علاوہ اور کوئی شے ہے ہی نہیں"[35]

تسلیم ورضا (توکل) اور وحدت الوجودی ترک خودی کے عقیدے جن پر یہ تعریفیں اتنا زیادہ زور دیتی ہیں ابوسعید کی تصوفانہ تعلیمات کا صرف منفی پہلو ہیں۔ ان کا نظریہ فنا یعنی خود سے گذر جانے کا نظریہ ہی نمایاں ایجابی عنصر ہے۔ ان عقیدوں کا تکملہ ہے۔ جس کے بارے میں مجھے زیادہ گفتگو کرنا ہے۔ یہ دونوں پہلو اس مقولہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ "انسان کو ان دو باتوں میں مشغول رہنا چاہئے ـــــ اسے ان سب باتوں کو ترک کردینا چاہئے جو اسے خدا سے دور رکھتی ہیں اور درویشوں کی غم خواری اور دلجمعی

کرنا چاہئے"[۳۶]

اللہ تک پہونچنے کے طریقے بے شمار ہیں[۳۷] اس کے باوجود راستہ صرف ایک ہے۔ بس ایک قدم: "ایک قدم اپنی ذات سے نکل کر اٹھاؤ تاکہ تم خدا تک پہونچ جاؤ"[۳۸] اپنی ذات سے گزر جانے سے (فنا) اس کا احساس ہو جاتا ہے کہ ذات کا کوئی وجود نہیں اور یہ کہ بجز خدا (توحید) کے کسی شے کا وجود نہیں۔ یہ حدیث کہ "وہ جو خود کو پہچانتا ہے وہ اپنے پروردگار کو پہچانتا ہے۔" اس کی دلالت کرتی ہے کہ وہ جو اپنے بارے میں یہ جانتا ہے کہ وہ بے وجود (عدم) ہے وہ اللہ کو ایک حقیقی وجود (وجود) کی حیثیت سے جانتا ہے[۳۹] یہ علم عقل سے حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ابدی اور غیر تخلیق شدہ تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی جو مخلوق ہے[۴۰] یہ جانا نہیں جا سکتا بلکہ الوہی روشنی کے ذریعہ عطا ہوتا ہے۔ وہ عضو جو اس کو حاصل کرتا ہے "وہ قلب" ہے یعنی روحانی قوت وصلاحیت ہے نہ کہ وہ قلب جو گوشت اور خون ہے۔ ایک اہم ٹکڑے میں ابوسعید اس خدائی اصول کا حوالہ دیتے ہیں جسے وہ سر اللہ یعنی اللہ کا ضمیر باشعور کہتے ہیں اور اسے یوں بیان کرتے ہیں کہ یہ ایک چیز ہے جو اللہ قلب کو بتاتا ہے۔

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ "اخلاص کیا ہے" وہ کہتے ہیں:

رسول اللہ نے فرمایا کہ اخلاص انسان کے قلب اور روح میں ایک سِرّ خداوندی ہے۔ وہ سِرّ خالص مراقبہ کا مقصود ہے جو اللہ کے خالص غور وفکر سے معمور ہوتا ہے۔ جو شخص اس کا اعلان کرتا ہے کہ اللہ ایک ہے تو توحید میں اس کا یقین اس سِرّ پر منحصر ہوتا ہے۔

جب ان سے اس کی تعریف کرنے کے لئے کہا گیا تو انہوں نے کہا :

سِرّ اللہ کی لطافت کا جوہر ہے۔ اس لئے کہ "خدا اپنے بندوں پر مہربان ہے" (قرآن سورہ ۴۲ آیت ۱۹) یہ اللہ کے فیض اور رحمت سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ انسان کے اپنے عمل اور اکتساب سے پہلے وہ انسان کے دل میں ایک ضرورت، ایک خواہش اور

م پیدا کرتا ہے پھر وہ اپنے فضل وکرم سے اس دل میں ایک روحانی جوہر (لطیفہ) رکھ یتا ہے جو فرشتہ اور نبی کے علم سے مخفی رہتا ہے اس جوہر کو سراللہ کہتے ہیں اور یہی خلاص ہے[۳۱] یہ خالص سر موحدوں کا محبوب ہے یہ لافانی ہے اور ختم نہیں ہوتا اس لئے کہ اللہ اس پر غور وفکر کرتا ہے اور یہ اس پر قائم ہے۔ یہ خالق کا ہے اور مخلوق کا س میں کوئی دخل نہیں۔ اور جسم میں یہ محض ایک قرض ہے۔ جس کے پاس بھی یہ ہے وہ زندہ (حیّ) ہے اور جس کے پاس یہ نہیں ہے وہ حیوان ہے۔ "حیّ" اور حیوان میں بڑا فرق ہے[۳۲]

عہد وسطی کے مسیحی تصوف کے طلباء کو اس سراللہ میں بہت سی مشابہتیں ملیں گی، یعنی گرسن کا Synterisis اور ایکھارٹ کی (چنگاری) "اسپارک" یا "گراؤنڈ آف سول" (روح کی بنیاد)۔

اب میں نفی ذات کے ذریعہ خدا تک پہونچنے کے راستہ کے بارے میں ابوسعید کے کچھ مواعظ اور اقوال کا ترجمہ پیش کروں گا۔

ان سے پوچھا گیا "انسان کب اپنی خواہشات سے آزاد ہوگا۔" انہوں نے جواب دیا، "یہ انسان کی اپنی کوششوں سے نہیں ہوتا بلکہ اللہ کے فضل اور اس کی مدد سے ہوتا ہے۔ پہلے وہ انسان کے دل میں مقصد کو حاصل کرنے کی خواہش پیدا کرتا ہے۔ پھر وہ اس پر توبہ کا دروازہ کھولتا ہے۔ پھر وہ اسے مجاہدہ میں ڈالتا ہے تاکہ وہ مسلسل جدوجہد کرتا رہے اور تھوڑی دیر کے لئے یہ سوچ کر اپنی کوششوں پر نازاں رہے کہ وہ کچھ حاصل کرنے والا ہے۔ لیکن بعد میں وہ مایوسی کا شکار ہوجاتا ہے اور اسے کوئی خوشی یا مسرت محسوس نہیں ہوتی۔ پھر اسے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کام بے لوث اور پاک وصاف نہیں بلکہ غرض سے آلودہ ہے۔ اسے اپنی ریاضت پر تاسف ہوتا ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ یہ اس کی اپنی کوشش ہے۔ اور پھر اس پر انکشاف ہوتا ہے کہ وہ اللہ کے فضل اور مدد کی وجہ سے تھا اور یہ کہ وہ شرک کا مرتکب ہوا کہ اس نے اسے اپنی

کوششوں سے منسوب کیا۔ جب یہ آشکار ہوجاتا ہے تو پھر مسرت کی ایک لہر اس کے دل میں داخل ہوتی ہے پھر اللہ اس پر یقین کے دروازے کھولتا ہے تا آنکہ وہ کچھ وقت کے لئے ہر کسی سے ہر چیز لے لیتا ہے اور ڈھٹائی کے ساتھ قبول کرلیتا ہے۔ ذلت برداشت کرتا ہے۔ وہ بخوبی جانتا ہے کہ یہ سب کس ہستی کا کرشمہ ہے۔ اور اس سلسلہ میں اس کے دل سے تمام شکوک دور ہوجاتے ہیں پھر اللہ اس پر محبت کا دروازہ کھولتا ہے۔ اس منزل پر بھی کچھ عرصہ کے لئے انانیت ظاہر ہوتی ہے اور اسے ملامت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کی محبت میں اس پر جو افتاد پڑتی ہے اس کا بے خوفی سے مقابلہ کرتا ہے۔ اور کسی بھی ملامت یا سرزنش کو خاطر میں نہیں لاتا۔ لیکن اب بھی وہ سوچتا ہے کہ میں محبت کرتا ہوں، اور اسے چین نہیں ملتا جب تک وہ یہ محسوس نہیں کرلیتا کہ یہ اللہ ہی ہے جو اس سے محبت کرتا ہے اور اسے محبت کی اس کیفیت میں رکھتا ہے اور یہ کہ یہ عشق الٰہی اور فضل الٰہی کا نتیجہ ہے نہ کہ اس کی اپنی کوششوں کا۔ پھر اللہ اس پر توحید کے دروازے کھولتا ہے اور اسے باور کراتا ہے کہ تمام عمل اس قادر مطلق پر منحصر ہے۔ یہاں وہ محسوس کرتا ہے کہ جو کچھ ہے "وہ" ہے اور جو کچھ ہے 'اس' سے ہے، جو کچھ ہے، اس کا ہے اور یہ کہ اس نے اپنی مخلوق پر یہ تکبر اور خودپسندی اس لئے مسلط کی تاکہ انہیں ثابت کرسکے اور یہ کہ اللہ اپنی قدرت کاملہ سے یہ ان کا مقدر بنادیتا ہے کہ وہ یہ یقین باطل رکھیں کیونکہ قدرت کاملہ اس کی صفات میں سے ہے تاکہ جب وہ اللہ کی صفات کا خیال کریں تو وہ جانیں کہ وہ رب ہے، پروردگار ہے۔ پہلے جو سماعی بات تھی اب وہ اسے وجدانی طور پر معلوم ہوجاتی ہے جب وہ اللہ کے کاموں پر غور کرتا ہے۔ پھر وہ یہ بات پورے طور پر تسلیم کرلیتا ہے کہ "میں" یا "میرا" کہنے کا حق نہیں ہے۔ اس مرحلہ پر اسے اپنی بے بسی کا احساس ہوتا ہے۔ خواہشیں دور ہوجاتی ہیں اور وہ آزاد اور پرسکون ہوجاتا ہے۔ اب وہ وہ چاہتا ہے جو اللہ چاہتا ہے۔ اس کی اپنی خواہشات ختم ہوگئیں۔ اب وہ اپنی احتیاجات سے آزاد ہوجاتا ہے، اور اسے دونوں عالم میں مسرت اور سکون حاصل ہوجاتا ہے۔ پہلے تو عمل ضروری

ہے پھر علم تاکہ وہ یہ جان سکے کہ وہ کچھ نہیں جانتا اور وہ کچھ نہیں ہے۔ یہ جاننا اتنا آسان نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جسے ہدایت کے ذریعہ صحیح طور پر سیکھا نہیں جاسکتا۔ اور نہ اسے سوئی سے سیا جاسکتا ہے نہ دھاگے سے باندھا جاسکتا ہے۔ یہ تو اللہ کی دین ہے۔[۱۳۳]”

قلب کی نظر ہی اہم ہے زبان کی گویائی نہیں۔ تم اپنے نفس سے کبھی بچ نہیں سکتے جب تک تم اس کو مار نہ دو۔ یہ کہنا کہ ”اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں“ کافی نہیں ہے۔ جو لوگ ایمان کا زبانی اعلان کرتے ہیں ان میں سے زیادہ تر دل سے مشرک ہوتے ہیں اور شرک ایک ایسا گناہ ہے جو ناقابل معافی ہے۔ پورا جسم شک اور شرک میں ڈوبا ہوا ہے۔ تمہیں اسے نکال کر باہر پھینک دینا چاہئے تاکہ اطمینان قلب میسر آئے۔ جب تک تم نفس کشی نہیں کرتے تم کبھی خدا پر ایمان نہیں لاسکتے۔ تمہارا نفس جو تمہیں خدا سے دور رکھے ہوئے ہے اور کہتا ہے کہ ”فلاں فلاں نے تیرے ساتھ بدسلوکی کی اور فلاں فلاں نے تیرے ساتھ نیکی کی تو یہ مخلوقیت کی راہ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور یہ سب شرک ہے۔ کوئی شئے مخلوقات پر منحصر نہیں۔ سب خالق پر منحصر ہے۔ یہ تمہیں سمجھنا چاہئے اور کہنا چاہئے۔ اور جب یہ کہہ چکو تو اس پر مضبوطی سے قائم رہنا چاہئے۔ مضبوطی سے قائم رہنا یعنی استقامت سے مراد یہ ہے کہ جب تم نے کہہ دیا ”ایک“ تو پھر تمہیں کبھی ”دو“ نہیں کہنا چاہئے۔ خالق اور مخلوق دو ہیں۔ لومڑی کی طرح مکاری نہ کرو کہ دفعتاً ایک جگہ سے کسی اور جگہ نمودار ہوجاؤ۔ یہ تو صحیح ایمان نہیں ہے۔ ”اللہ“ کہو اور استقامت سے جمے رہو۔ استقامت سے جمے رہنا یہ ہے کہ جب تم نے اللہ کہہ دیا ہے تو پھر تمہیں کسی مخلوق کے بارے میں نہ تو سوچنا چاہئے اور نہ گفتگو کرنا چاہئے۔ گویا یوں سمجھ لیا جائے کہ یہ چیزیں تخلیق ہی نہیں ہوئیں۔ محبت اس سے کرو کہ جس کا وجود کبھی ختم نہیں ہوتا جبکہ تم ختم ہوجاتے ہو۔ تاکہ تم ایک ایسی ہستی بن جاؤ کہ جس کا وجود کبھی ختم نہ ہو۔[۱۳۴]

لیکن جب وہ صرف اللہ کی رحمت اور اس کے فضل و کرم کا لحاظ کرتا ہے تو پھر وہ "تو ہی تو" کہتا ہے اور تب اس کی عبادت[۳۵] حقیقت[۳۶] بن جاتی ہے۔

ان سے پوچھا گیا کہ برائی کیا ہے اور بدترین برائی کیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا۔ برائی "تو" ہے اور بدترین برائی "تو" ہے۔ اور تو اسے نہیں جانتے۔[۳۷]"

ابوسعید اپنے اس یقین پر کہ وہ انفرادیت کی قید سے فرار ہوگئے ہیں برابر اصرار کرتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ وہ ایک تعزیتی مجلس میں شریک ہوئے جہاں جب شرکا آتے تھے تو ایک خادم (معرف) ان کی آمد کا اور ان کے القاب کا بہ آواز بلند اعلان کرتا تھا۔ جب ابوسعید پہونچے تو معرف نے ان سے پوچھا کہ ان کا اعلان کس طور پر کیا جائے تو ابوسعید نے کہا۔ جاؤ اور جاکر کہو ایک ناکس ابن ناکس[۳۸] کو راستہ دیں۔ اپنے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے وہ کبھی ضمیر "میں" یا "ہم" کا استعمال نہیں کرتے تھے۔ بلکہ وہ ہمیشہ اپنے لئے "وے" (ایشاں) کہہ کر حوالہ دیتے تھے۔ اسرار التوحید کا مصنف اس پر معذرت خواہ ہے کہ اس نے روایتی انداز گفتگو اختیار کیا ہے اور کہتا ہے کہ اگر وہ ایسے معاملات میں وے (ایشان) کے استعمال کو قائم رکھتا تو متن کے معنوں میں الجھاؤ پیدا ہوجاتا اور زیادہ تر لوگوں کی سمجھ میں نہ آتا۔[۳۹]"

بے نفسی کا حصول انسانی پیش قدمی سے آزاد ہے اور صوفی کسی حد تک اس عمل میں شریک ہوتا ہے جس سے یہ حاصل ہوتی ہے۔ ایک قوت' جو اس کی نہیں ہوتی' اسے اس منزل کی طرف کھینچ کر لے جاتی ہے لیکن یہ الوہی "کشش" صوفی کی اپنی کوشش کی بھی متقاضی ہوتی ہے کہ جس کے بغیر "بینش" ممکن نہیں۔[۴۰] بہت سے صوفیوں کی طرح ابوسعید عملی طور پر انسانی ارادے کی آزادی کے قائل ہیں لیکن نظری اعتبار سے اس کی ممانعت کرتے ہیں۔ ایک روحانی رہنما یعنی پیر کی حیثیت سے وہ اس کا درس نہیں دے سکتے تھے جو ہمہ اوست یا وحدت الوجود کا قائل ہونے کی حیثیت سے انہیں یقین کرنا پڑتا تھا۔ کہ حقیقی وسیلہ صرف خدا کی ذات ہے۔ شریعت کے نقطہ نظر

سے وہ اکثر کہا کرتے تھے۔ اے اللہ میری طرف سے جو کچھ تیری طرف آتا ہے میں تجھ سے التجا کرتا ہوں کہ تو مجھے معاف کردے اور جو کچھ تیری طرف سے مجھ تک پہونچتا ہے اس کے لئے تمام حمد وثنا تیرے لئے ہے[۱۵۱] دوسری طرف وہ کہتے ہیں کہ اگر گناہ گار نہ ہوتے تو اللہ کا عفو ورحم ودرگذر ضائع جاتا[۱۵۲] اور یہ کہ اگر اللہ کے نزدیک عفو ودرگذر عزیز ترین چیز نہ ہوتی[۱۵۳] تو آدم کو گناہ کی مصیبت اٹھانی پڑتی۔ مندرجہ ذیل پیرے میں وہ اشارہ کرتے ہیں کہ ہرچند کہ گناہ احکام الٰہی سے نافرمانی اور سرکشی ہے پھر بھی اس کا تعین منشائے الٰہی یا ارادہ خداوندی سے ہوتا ہے۔

روز حشر جملہ شیاطین کے ساتھ ابلیس کا بھی محاسبہ ہوگا۔ اور اس پر یہ جرم عائد ہوگا کہ اس نے کثیر تعداد میں لوگوں کو گمراہ کیا ہے۔ وہ اس کا اقبال کرے گا کہ اسی نے ان لوگوں کو اپنی پیروی پر آمادہ کیا تھا لیکن وہ یہ عذر پیش کرے گا کہ ان لوگوں کو یہ نہ کرنا چاہئے تھا۔ پھر خدا کہے گا۔ اب جو ہوگیا سو ہوگیا۔ اب تو آدم کو سجدہ کر تاکہ تیری بخشش ہوجائے۔" شیاطین اس کی خوشامد کریں گے کہ وہ اللہ کا حکم مانے اور اپنی بخشش کرالے اور انہیں عذاب سے بچالے۔ لیکن ابلیس رو کر جواب دے گا "اگر اس کا دارومدار میری مرضی اور ارادے پر ہوتا تو میں آدم کو اسی وقت سجدہ کرلیتا جب مجھ سے پہلی مرتبہ کہا گیا تھا۔ اللہ مجھے اس کو سجدہ کرنے کا حکم تو دیتا ہے لیکن وہ چاہتا نہیں ہے۔ اگر وہ یہ چاہتا ہوتا تو میں نے اسی وقت سجدہ کرلیا ہوتا۔[۱۵۴]"

یہ بات اہم ہے کہ ابوسعیدؒ ابلیس کو قول فیصل کا موقعہ دیتے ہیں جبکہ حلاجؒ جو اسی کشمکش سے دوچار تھے اس بات پر مصر تھے کہ ولی (پیر) کو حکم الٰہی (امر) کی پابندی کرنا چاہئے خواہ اسے کتنی ہی تکلیف کیوں نہ اٹھانی پڑے۔

نفس کشی کے بعد کی "باطنی کوشش" اس سے مشابہ ہے جسے ابوسعید "نیاز" کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ خدا سے قرب کا کوئی ذریعہ نہیں[۱۵۵] اس کو یوں بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک دہکتی ہوئی اور روشن آگ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کے سینوں میں رکھ دی ہے

تاکہ ان کے نفس جل جائیں۔ اور جب نفس جل جائے گا تو پھر یہ "آتش نیاز" آتش شوق ہو جائے گی جو کبھی نہیں بجھتی نہ اس دنیا میں اور نہ آخرت میں۔ یہ بینش (رویا) سے اور زیادہ بھڑک اٹھتی ہے[156]

انفرادیت (ذات) کی مکمل نفی میں حقیقی اور کائناتی نفس (ذات) کا مکمل اثبات بھی شامل ہے جسے صوفیاء البقاء بعد الفناء کہتے ہیں۔ ایک صوفی کامل اللہ کی راہ میں اور تقوی کے کاموں اور خوبیوں پر استقامت کے ساتھ قائم رہتا ہے تاہم (بقول رائیس برک) وہ ایک جذبہ شوق سے تمام تخلیق شدہ چیزوں کی طرف مائل ہوتا ہے[157]" وہ توحید کے تصور میں غرق ایک وجد آفریں مرتاض نہیں ہوتا نہ وہ ولی صفت تارک الدنیا ہوتا ہے جو نوع انسانی سے ربط ضبط رکھنے سے پرہیز کرتا ہو بلکہ وہ انسان دوست ہوتا ہے جو اپنے قول و فعل سے اپنے گرد و پیش کے لوگوں میں اس مقدس زندگی کا نمونہ پیش کرتا ہے اس کی روشنی بکھیرتا ہے جو اس کی شخصیت کا جزو لاینفک بنادی گئی ہے۔" ابو سعیدؒ کا کہنا ہے کہ ایک سچا اور حقیقی ولی عام لوگوں کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا اور کھاتا پیتا ہے، سوتا ہے۔ بازار میں خرید و فروخت کرتا ہے، شادی کرتا ہے اور معاشرتی معاملات میں حصہ لیتا ہے اور ایک لحہ کے لئے بھی اللہ کو نہیں بھولتا[158]" داد و دہش اور اخوت کا ان کا مطمح نظر بہت بلند تھا خواہ انہوں نے اس کا بے جا استعمال کیا ہو۔ ان کا کہنا تھا کہ اللہ کو پانے کا اس سے زیادہ بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ کسی مسلمان کے دل کو خوش کیا جائے[159] اس سلسلے میں انہوں نے ابوالعباس بشار کا قول پسندیدگی کے ساتھ نقل کیا ہے کہ "جب کوئی مرید کسی درویش کے ساتھ مہربانی کا سلوک کرتا ہے تو یہ اس کے لئے عبادت میں سو مرتبہ گھٹنوں کے بل کھڑے ہونے سے بہتر ہے۔ اور اگر وہ اسے منہ بھر کے کھانا کھلاتا ہے تو یہ اس کے لئے ساری رات عبادت کرنے سے بہتر ہے[160]" ان کا کیسہ ہمیشہ کھلا رہتا تھا اور وہ کسی سے جھگڑا نہیں کرتے تھے[161] کیونکہ وہ ساری مخلوق کو خالق کی نظر سے دیکھتے تھے مخلوق کی نظر سے نہیں[162]۔ جب ان کے معتقدوں نے ایک کٹر خصم کی سرزنش کرنا چاہا جس نے انہیں کوسا اور بددعا دی تھی تو انہوں نے ان کو یہ

کہہ کر روک دیا کہ خدا نخواستہ! وہ مجھے نہیں کوس رہا ہے بلکہ اس کا خیال ہے کہ میرا عقیدہ باطل ہے اور خود اس کا صحیح ہے اس لئے وہ اس عقیدہ باطل کو فی سبیل اللہ کوس رہا ہے[۲۳] وہ قرآن کی ان آیات کا شاذ ہی ذکر کرتے تھے جن میں دوزخ کی تکلیفیں بیان کی گئی ہیں۔ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں جب وہؒ قرآن کی تلاوت کرتے تھے تو وہ سب آیات عذاب کو چھوڑ دیتے تھے۔ وہ چلا اٹھتے تھے کہ "اے اللہ! چونکہ تیری نظر میں انسان اور پتھر کی ایک حیثیت ہے تو تو دوزخ کی بھٹی کا پیٹ پتھروں سے بھر دے اور ان بدحال اور بدبخت لوگوں کو نہ جلا[۲۴]" گو ابو سعیدؒ کی داد و دہش ساری مخلوق کے لئے تھی لیکن وہ صوفیوں اور باقی کے ساتھیوں میں واضح فرق کرتے ہیں۔ صوفیاء اللہ کے چنیدہ لوگ ہیں اور وہ ایک روحانی رشتہ میں منسلک ہیں جو خون کے کسی رشتے سے بھی زیادہ واثق اور مضبوط بندھن ہے۔

خدا نے ان جسموں کو پیدا کرنے سے چار ہزار سال قبل روحیں پیدا کیں اور انہیں اپنے پاس رکھا اور ان پر ایک روشنی ڈالی۔ اللہ کو معلوم تھا کہ کس روح کو کتنی مقدار میں روشنی پہونچی ہے اور وہ ہر روح کے ساتھ روشنی کی اس مقدار کے بقدر رعایت اور عنایت کرتا ہے۔ روحیں سارے وقت اسی روشنی میں رہیں یہاں تک کہ وہ پوری طرح سیر ہو گئیں۔ جو لوگ اس دنیا میں مسرور و شادماں اور ایک دوسرے کے ساتھ اتفاق اور یگانگت سے رہتے ہیں وہ وہاں پر ہم سرشت یا قرابت دار رہے ہوں گے۔ یہاں وہ ایک دوسرے سے انس رکھتے ہیں اور اللہ کے دوست کہلاتے ہیں اور وہ لوگ آپس میں بھائی ہیں جو اللہ کی خاطر ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں۔ یہ روحیں ایک دوسرے کو گھوڑوں کی طرح بو سے پہچان لیتی ہیں خواہ ایک مشرق میں ہو اور دوسری مغرب میں پھر بھی وہ ایک دوسرے کی گفتگو میں راحت اور خوشی محسوس کرتی ہیں۔ اور وہ جو دوسرے کے مقابلہ میں بعد کی نسل سے تعلق رکھتا ہے اس کی ہدایت اور دلجوئی اس کا دوست کرتا ہے[۲۵]

اس راہ میں جو شخص بھی میرے ساتھ چلتا ہے وہ میرا عزیز ہے خواہ وہ مجھ سے کتنے ہی واسطوں سے دور کیوں نہ ہو اور جو شخص اس معاملہ میں میرا حامی نہیں وہ میرا کوئی نہیں خواہ قریب ترین عزیزوں میں سے ہی کیوں نہ ہو۔[۲۶]

بہت سے لوگوں کو ابو سعید کا ایک مسلمان ولی ہونا دوگونہ متناقضانہ معلوم ہوگا۔ ولایت کا عام تصور جو فنا و محویت[۲۷] پر مبنی ہے، اس سے یہ اسم (لقب) تو بجا ثابت ہوتا ہے لیکن اب بھی حیرت ہوگی کہ یہ صفت ایک ایسے شخص پر منطبق ہو جو کہ ایک موقعہ پر وجد اور جذب کی کیفیت میں یہ چلا اٹھا ہو کہ "اس جبّہ کے نیچے کچھ نہیں ہے سوائے اللہ کے"[۲۸]! میں یہاں ان اسباب سے بحث نہیں کرنا چاہتا جو بتدریج ایسی انقلابی تبدیلی لائے کہ، جو بقول پروفیسر ڈی، بی، میکڈونلڈ کہ مسلمانوں کے اندر دین دارانہ زندگی کو مسیحی تثلیث کے مقابلہ میں کہیں زیادہ مکمل طور پر وحدت الوجود کے عقیدہ کی طرف لے گئی۔[۲۹] بہرکیف اس مسئلہ کو کہ کیا ابو سعید راسخ العقیدہ مسلمان تھے، ان کے خلاف اس بنیاد پر طے نہیں کیا جاسکتا تاوقتیکہ ہم بیشتر اولیاء کو کچھ جید ترین علماء دینیات کو اور سارے کے سارے اسلام کے دیانتدار اور مخلص مذہبی مفکرین کو ذات برادریٔ باہر کردینے پر آمادہ نہ ہوجائیں۔ یہ بات ان کے راسخ العقیدہ مخالفین جانتے تھے جنہوں نے ان کے صوفیانہ نظریات سے صرف نظر کیا اور انہیں صرف شرع سے متعلق معاملات میں بدعتی کہہ کر ان پر تنقید کی۔ مناسب حدود کے اندر ابو سعید اپنی پسند کے مطابق عقیدہ رکھ سکتے تھے اور حسب دل خواہ کچھ کہہ سکتے تھے۔ لیکن معترضین کو ان کے اعلانیہ عمل پر اعتراض تھا۔ آگے کے صفحات جن میں مذہب کی طرف ان کے رویہ کو بیان کیا گیا ہے۔ اس سے ہر غیر جانبدار قاری پر یہ بات ثابت ہوجائے گی کہ بدعتیوں کے ساتھ عہد وسطیٰ کے عیسائی علماء دینیات نے جو سلوک کیا اس سلسلہ میں وہ اپنے ہم عصر مسلمانوں سے بہت کچھ سبق لے سکتے تھے) رواداری کے سلسلہ میں بھی مشرق کی شاندار روایت ہے۔

نیشاپور میں ابو سعید کے قیام کے وقت شیخ بو عبداللہ باکو شیخ ابو عبدالرحمٰن السلامی

کی خانقاہ میں تھے جس کے وہ ابو عبدالرحمٰن کی وفات کے بعد مہتمم ہوگئے۔ (باکو شیروان ضلع میں ایک گاؤں ہے)۔ ابو عبداللہ باکو ابوسعید سے اکثر نزاعی انداز میں گفتگو کرتے رہتے تھے اور صوفی طریقہ کے بارے میں ان سے سوالات کرتے رہتے تھے۔ ایک روز وہ ان کے پاس آئے اور کہا: "اے شیخ! ہم آپ کو ایسی باتیں کرتے دیکھتے ہیں جو بزرگوں نے کبھی نہیں کیں۔" "وہ کون سی باتیں ہیں۔"؟ ابوسعید نے پوچھا۔ اس نے کہا "ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ آپ جوانوں کو بوڑھوں کے ساتھ بیٹھاتے ہیں اور جملہ معاملات میں خوردوں اور بزرگوں کو ایک ہی سطح پر رکھتے ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ اور دوسرے یہ کہ آپ ان جوان لوگوں کو رقص و نغمہ سرائی کی اجازت دیتے ہیں اور تیسرے یہ کہ جب کوئی درویش اپنا خرقہ (وجد کی کیفیت میں) اتار پھینکتا ہے تو بعض اوقات آپ ہدایت دیتے ہیں کہ یہ اسے واپس کردیا جائے اور کہتے ہیں کہ درویش کو اپنے خرقہ پر پورا حق ہے۔ یہ تو کبھی ہمارے بزرگوں کا دستور نہیں رہا" ابوسعید نے پوچھا۔ "اور کچھ؟" اس نے جواب دیا۔ "نہیں۔" ابوسعید نے کہا۔ "جہاں تک بزرگوں اور خوردوں کا تعلق ہے میری رائے میں ان میں سے کوئی خورد نہیں۔ ایک بار کوئی شخص تصوف کے طریقہ پر گامزن ہوگیا تو خواہ وہ کم عمر ہی کیوں نہ ہو' اس کے بزرگوں کو یہ سوچنا چاہئے کہ یہ عین ممکن ہے کہ اسے ایک ہی دن میں وہ کچھ حاصل ہوجائے جو انہیں ستر برس میں حاصل نہیں ہوا۔ کوئی شخص بھی جس کا یہ عقیدہ ہو وہ کسی کو خورد نہیں سمجھ سکتا۔ اب جہاں تک جوانوں کا سماع میں رقص کرنے کا معاملہ ہے تو ان جوانوں کی روحیں ابھی تک ہوائے نفس (خواہشات نفسانی) سے پاک نہیں ہوئی ہیں۔ یقیناً یہی عنصر حاوی ہوسکتا ہے۔ خواہش نفسانی سارے اعضاء کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ اب اگر کوئی جوان درویش تالیاں بجاتا ہے تو اس کے ہاتھوں کی خواہش نفسانی رفع ہوجاتی ہے اور اگر وہ اپنے پیر تھرکاتا ہے تو اس کے پیروں کی خواہش نفسانی کم ہوجاتی ہے جب اس طریقہ سے ان کے ہاتھ پیروں کی خواہش نفسانی زائل ہوجاتی ہے تو وہ اپنے کو گناہ کبیرہ سے محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ لیکن تمام خواہشات

نفسانی مل جائیں۔ (اللہ محفوظ رکھے!) تو پھر وہ شدت سے گناہ کے مرتکب ہوں گے۔ بہتر یہ ہے کہ ان کی آتش نفس بجائے کسی اور چیز کے سماع سے رفع ہو جائے۔ اگر کوئی درویش اپنا خرقہ اتار پھینکتا ہے اور درویشوں کی توجہ ادھر مبذول ہوتی ہے تو اس خرقہ کو ٹھکانے لگانے کا فیصلہ درویشوں کی پوری جماعت پر ہے۔ اگر سردست ان کے پاس کوئی دوسرا لباس نہیں ہے تو وہ اسے اس کا اپنا خرقہ پہنا دیتے ہیں اور اس طرح خرقہ کے بارے میں سوچنے کی فکر سے ان کے دماغ آزاد ہو جاتے ہیں اگر درویش نے اپنا خرقہ واپس نہیں لیا بلکہ درویشوں کی جماعت نے اپنا خرقہ اسے دے دیا تو ان کے دماغ اس درویش کے خیال سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ اس لئے وہ پوری جماعت کی ہمت کی بدولت محفوظ ہو جاتا ہے۔ یہ خرقہ اب وہ خرقہ نہیں رہتا جو اس نے پھینکا تھا۔

ابو عبداللہ باکو نے کہا۔ "اگر میں شیخ سے نہ ملتا تو میں کبھی حقیقی صوفی نہ دیکھ پاتا۔"[۱۷]

اس دلچسپ بیان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابو سعید نے بعض معاملات میں قدیم صوفیانہ روایت سے انحراف کیا۔ ان کی اختراعات نے زیادہ تجربہ کار درویشوں کے اثر اور اختیار کو ختم کردیا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ نظم وضبط میں ڈھیل آگئی۔ شروع کے صوفی مصنفین جیسے سراج، قشیری، ہجویری ان کے اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے کہ سماع کا دستور جوانوں کے لئے مفید ہے۔ اس کے برعکس وہ اس پر اصرار کرتے ہیں کہ نوآموزوں پر نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ مبادا اس سے ان کی حوصلہ شکنی ہو۔ انہیں مصنفین کے مطابق تصوف کے نظریات قرآن وحدیث ہی میں ہیں اور انہیں سے اخذ کئے گئے ہیں جس کے صحیح معنی ومفہوم تصوفانہ طور پر صرف صوفیوں پر منکشف کئے گئے ہیں۔ یہ نظریہ قرآن کی بے مثل سند کے بارے میں مسلمانوں کے دعوی کو تسلیم کرتا ہے اور مسلمانوں اور صوفیوں کے درمیان فرق کو کم کرتا ہے۔ اب یہ فرق صرف تعبیر وتفسیر کا رہ جاتا ہے۔ لیکن رسول اللہ کو جو اللہ کا کلام دیا گیا ابو سعید کو

اپنے نظریہ کے ماخذ کے لئے اس سے بھی بڑی وسیع وحی مل گئی۔

اسرار کا مصنف کہتا ہے۔

میرے دادا شیخ الاسلام ابوسعید راوی ہیں کہ ایک دن جب ابوسعید نیشاپور میں
عظ کہہ رہے تھے تو ایک عالم دینیات نے جو اس وقت موجود تھے اپنے دل میں سوچا کہ
س قسم کا نظریہ تو قرآن کے سات میں سے سات حصوں میں (یعنی پورے قرآن میں)
کہیں نہیں ملتا۔ ابوسعید ان کی طرف مڑے" کہا: "اے حکیم آپ کا خیال مجھ سے
ھپا نہیں۔ وہ نظریہ جس کی میں تبلیغ کرتا ہوں وہ قرآن کے ساتویں حصہ کے آٹھویں
صہ (در سبع ہشتم) میں ہے۔ عالم نے پوچھا "وہ کیا ہے؟"۔ ابوسعید نے جواب دیا۔
ات حصوں میں سے ساتویں حصہ میں یہ ہے: "اے پیغمبر جو ارشادات خدا کی طرف
ے تم پر نازل ہوئے ہیں سب لوگوں کو پہونچادو" (قرآن سورہ ۵، آیت ٦٧)۔ اور
اتویں حصہ کے آٹھویں حصہ میں" پھر خدا نے بندے کی طرف جو بھیجا سو بھیجا۔
قرآن سورہ ۵۳، آیت ۱۰)۔ آپ یہ سوچتے ہیں کہ کلام اللہ ایک مقررہ مقدار اور حد
ک محدود ہے۔ ہرگز نہیں۔ وہ لامحدود کلام اللہ جو محمدؐ کو بھیجا گیا وہ پورا قرآن ہے لیکن
جو اس نے بندوں کے دلوں میں اتارا اس کی نہ کوئی تعداد ہے اور نہ حد۔ اور نہ یہ
لسلہ کبھی رکتا ہے۔ ہر لحہ اللہ کی طرف اس کے بندوں کے دلوں کے لئے پیغام آتا
ہے۔ کیونکہ رسول اللہ نے فرمایا تھا "مومن کی فراست سے ہوشیار رہو کیونکہ وہ اللہ کی
وشنی کی مدد سے دیکھتا ہے۔" پھر ابوسعید نے یہ شعر نقل کیا۔

مرا تو راحت جانی معائنہ نہ خبر
کجا معائنہ آمد خبر چہ سود کند

(تیرا میرے لئے راحت جان ہونا براہ راست مشاہدہ ہے نہ کہ سنی ہوئی خبر۔ بھلا براہ
ست مشاہدے کے مقابلے میں خبر کی کیا حیثیت ہے۔)

[illegible]

چوڑی ہے کہ ایک تیز رو عرب گھوڑا اس کو چار برس میں بھی پار نہیں کر سکتا اور اس پر تحریر بالوں جیسی باریک ہے۔ اس پر جتنی بھی تحریر ہے اس کی صرف ایک سطر اللہ کی مخلوق تک پہونچی ہے اور یہ اتنی سی تحریر انہیں پریشان رکھتی ہے یہاں تک کہ روز حشر آ پہونچے گا۔ باقی کیا تحریر کیا گیا ہے کسی کو نہیں معلوم[۱۱]

- ۳ -

تصوف بہ یک وقت مذہبی فلسفہ بھی ہے اور اسلام کا عام مذہب بھی۔ بڑے بڑے مسلمان صوفیاء بزرگان دین بھی ہیں۔ ان کی زندگیاں سیرو الاولیاء کا حصہ ہیں جس میں ان کے بلند اور پیچیدہ اور عسیر الفہم نظریات کے علاوہ ان کرامات اور معجزات کا بیان ہے جو انہوں نے دکھائے ہیں۔ ان سے عقیدت، ان کا احترام اور ان کی پرستش دائمی ہے۔ ان کے مقبرے مقدس درگاہیں ہیں جہاں مرد اور عورتیں زائرین کی حیثیت سے آتے ہیں اور ان کی کارگر مدد کے لئے التجا کرتے ہیں۔ ان کے تبرکات اور آثار لوگوں کے لئے باعث برکت ہوتے ہیں اور انہیں صرف دولت مند لوگ خرید سکتے ہیں۔ جب وہ حیات ہوتے ہیں تو ان کی زندگی ہی میں لوگ انہیں اولیاء کی فہرست میں شامل کر لیتے ہیں۔ کلیسا کی طرح پس مرگ نہیں۔ ان کی ولایت کے حق کا دارومدار اللہ سے ان کے قریبی تعلق پر ہوتا ہے جس کی توثیق وجد اور جذب کے دوروں سے ہوتی ہے اور ان سب سے زیادہ ان کی کرامات سے ہوتی ہے۔ کرامات میں لوگوں کا یقین تقریباً آفاقی ہے لیکن اس معاملہ میں کہ ان کو کس قدر اہمیت دی جائے اختلاف رائے ہے۔ اس بلند نظریہ کو، کہ روحانی کمال کے درجہ کو حاصل کرنے کے مقابلے میں ان کی کم قدر و اہمیت ہے، عام مسلمانوں نے نظر انداز کیا جن کے نزدیک بغیر کرامات کے کوئی ولی ہی نہیں ہوتا۔ کرامات اور معجزات تو لازمی ہیں۔ اگر وہ بزرگ دین کرامات نہیں دکھا سکتا تو ان کے حوالے سے کرامات ایجاد کی جاتی تھیں اس کی تحقیق عبث ہے کہ ابوسعید کی کرامات کس حد تک عوامی تخیل کی مرہون منت رہی ہوں گی۔ مندرجہ ذیل اقتباسات

ثابت کرتے ہیں کہ ان کی معنویت نہیں ہے خواہ ہم ان پُر اسرار اور ساحرانہ قوتوں کی حقیقت کو تسلیم ہی کیوں نہ کرلیں۔

استاد عبدالرحمٰن سے، جو ابوسعیدؒ کے خاص قاریِ قرآن (مقری) تھے، روایت ہے کہ جب ابوسعید نیشاپور میں مقیم تھے ایک شخص آیا، انہیں سلام کیا اور کہا:

"میں یہاں اجنبی ہوں۔ جب میں یہاں پہونچا تو میں نے دیکھا کہ سارے شہر میں آپ کی شہرت ہے۔ انہوں نے مجھے بتایا کہ آپ صاحب کرامات ہیں اور اس بات کو چھپاتے نہیں۔ آپ مجھے ایک کرامت دکھایئے۔" ابوسعید نے جواب دیا۔ "جب میں آمل میں ابوالعباس قصاب کے ساتھ تھا تو کوئی شخص ان کے پاس اسی مقصد سے آیا اور ان سے اسی چیز کا مطالبہ کیا جو تم مجھ سے کررہے ہو۔ انہوں نے جواب دیا "تم کون سی ایسی چیز دیکھتے ہو جو معجزہ نہیں؟۔ ایک قصّاب کا بیٹا جس کے باپ نے اسے اپنا پیشہ سکھایا۔ اسے القا ہوتا ہے، اس پر وجد طاری ہوتا ہے، اسے بغداد لایا جاتا ہے اور شیخ شبلی سے اتفاقاً اس کی ملاقات ہوجاتی ہے پھر بغداد سے مکہ، مکہ سے مدینہ، مدینہ سے یروشلم لایا جاتا ہے جہاں اسے حضرت خضر نظر آتے ہیں۔ اور اللہ حضرت خضر کے دل میں یہ بات اتارتا ہے کہ وہ اسے اپنا مرید بنالیں۔ پھر اسے واپس لایا جاتا ہے اور کثیر تعداد میں ایسے لوگ اس کی طرف رجوع کرتے ہیں جو شراب خانوں سے نکلتے ہیں۔ بداعمالیوں اور فسق وفجور ترک کرتے ہیں۔ توبہ کرتے ہیں، نادم وشرمسار ہوتے ہیں اور اپنی دولت قربان کرتے ہیں۔ سوز عشق سے معمور یہ لوگ دنیا کے ہر گوشے سے میرے پاس آتے ہیں اور مجھ سے خدا کو مانگتے ہیں۔ اس سے بڑھ کر اور معجزہ کیا ہوگا؟" اس شخص نے جواباً کہا کہ "میں تو اس وقت ایک معجزہ دیکھنا چاہتا ہوں۔" ابوالعباس نے کہا۔ "کیا یہ معجزہ نہیں کہ ایک بکرا ذبح کرنے والے کا بیٹا اتنے بڑے مقام پر بیٹھا ہے اور نہ وہ زمین میں گڑتا ہے اور نہ یہ دیوار اس پر گرتی ہے اور یہ گھر ٹوٹ کر اس کے سر پر نہیں گرتا؟ بغیر مال ودولت کے اس کے پاس ولایت ہے اور بغیر کسی ذریعہ معاش اور

سارے کے اسے دو وقت کی روٹی ملتی ہے اور بہت سے لوگوں کو کھانا کھلاتا ہے۔ کیا یہ معجزات کی دین نہیں۔؟" "جناب والا' (ابو سعید نے سلسلہ کلام جاری رکھتے ہوئے کہا) آپ کا میرے ساتھ تجربہ ویسا ہی ہے جیسا اس شخص کا ابوالعباس قصاب کے ساتھ تھا۔" اس نے کہا۔ "اے شیخ! میں آپ سے معجزہ دیکھنا چاہتا ہوں اور آپ شیخ ابوالعباس کے بارے میں بتا رہے ہیں۔" ابو سعید نے کہا "ہر وہ شخص جو پورے طور پر خدائے کریم کا ہوگیا تو اس کے سارے افعال، کرامات ہیں۔"

پھر وہ مسکرائے اور چند اشعار پڑھے:

ہر باد کہ از سوئے بخارا بمن آید
زو بوئے گل و مشک و نسیم سمن آید

(ہر ہوا جو بخارا سے میری طرف آتی ہے اس سے گلاب، مشک اور سمن کی خوشبو آتی ہے)

بر ہر زن و ہر مرد کجا براوزد آں باد
گوید مگر آں باد ہمی از ختن آید

(ہر مرد اور ہر عورت جس کو یہ ہوا لگتی ہے کہتا ہے کہ شاید یہ ہوا ختن سے آرہی ہے)

نہ نہ زختن باد چناں خوش نوزد، ہیچ
کاں باد ہمی ازبر معشوق من آید

(نہیں نہیں! ختن سے ایسی اچھی ہوا ہرگز نہیں آرہی ہے یہ تو معشوق کے حضور سے آرہی ہے)

ہر شب نگرانم بہ یمن تا تو برآئی
زیرا کہ سہیلی و سہیل از یمن آید

(ہر رات میں یمن کی طرف دیکھتا رہتا ہوں کہ تو نظر آجائے کیونکہ تو سہیل ہے اور

سہیل یمن سے طلوع ہوتا ہے)

کوشم کہ بپوشم صنما نام تو از خلق
تا نام تو کم در دہن انجمن آید

کوشش کرتا ہوں اے میرے صنم کہ تیرا نام خلق سے چھپاؤں تاکہ تیرا نام انجمن کی زبان پر کم آئے)

باہر کہ سخن گویم اگر ہم و اگر نہ
اول سخنم نام تو اندر دہن آید

(میں جس سے بات کرتا ہوں، خواہ چاہوں یا نہ چاہوں پہلے تیرا نام میری زبان پر آتا ہے)

جب اللہ تعالیٰ کسی شخص کو پاک کرتا ہے اور اسے اس کی ذات (خودی) سے علیحدہ کرتا ہے تو جو کچھ وہ کرتا ہے یا کرنے سے احتراز کرتا ہے، وہ سب جو وہ کہتا ہے اور جو کچھ وہ محسوس کرتا ہے وہ کرامات بن جاتی ہیں۔ اللہ "حضرت محمد اور اہل بیت پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے۔"[۱۷۱]

ایک دوسری جگہ اولیاء کے غیر معمولی کارناموں کو گھٹا کر ان کی مناسب سطح پر لے آیا گیا ہے۔ لوگوں نے شیخ ابو سعیدؒ سے کہا کہ "فلاں فلاں پانی پر چلتے ہیں۔" انہوں نے جواب دیا۔ "یہ بہت آسان ہے مینڈک اور مرغابی بھی کرتے ہیں۔ لوگوں نے کہا کہ "فلاں فلاں ہوا میں پرواز کرتے ہیں۔" انہوں نے جواب دیا چڑیاں اور کیڑے مکوڑے اور پتنگے بھی یہ کرتے ہیں۔" لوگوں نے کہا فلاں فلاں ایک شہر سے دوسرے شہر میں پلک جھپکتے ہی پہونچ جاتے ہیں۔" انہوں نے جواب دیا کہ "شیطان تو ایک لمحے میں مشرق سے مغرب پہونچ جاتا ہے۔ اس قسم کی باتوں کی کوئی وقعت نہیں۔" پھر انہوں نے ایک سچے اور حقیقی ولی کی تعریف بیان کرنی شروع کی جس کا پہلے ہی اوپر ذکر آچکا ہے[۱۷۲] یعنی وہ شخص جو مخلوق کے ساتھ میل ملاپ رکھتا ہے لیکن کبھی اللہ سے غافل

نہیں رہتا۔[۱۶۵] اپنے متعلق حیرت انگیز اور عجیب وغریب قصے کہانیوں کے تصنیف کئے جانے کو ابوسعیدؒ ناپسند کرتے تھے۔ ایک روز انہوں نے اپنے خاص ملازم خواجہ عبدالکریم کو بلایا اور پوچھا کہ وہ کیا کررہا تھا۔ اس نے کہا میں ایک درویش کی فرمائش پر اسے دینے کے لئے اپنے آقا کے کچھ قصے لکھ رہا تھا۔ شیخ نے اس سے کہا۔ اے عبدالکریم تم قصہ نویس نہ بنو بلکہ ایسے انسان بنو کہ لوگ تمہارے قصے سنایا کریں۔" سوانح نگار کا کہنا ہے کہ ابوسعیدؒ کو یہ خدشہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ان کی کرامات کے قصے شائع ہوجائیں اور ان کی دور دور تک اشاعت ہوجائے اور ان بڑے بڑے ممتاز اور جیّد صوفیوں کے دستور وعمل سے توارد ہوجائے جنہوں نے اپنے صوفیانہ تجربات کو ہمیشہ پوشیدہ رکھا۔[۱۶۶] ابوسعیدؒ نے ایک پوشیدہ اور غیر معروف صوفی کو ایک ظاہر اور عوام میں معروف ولی سے اوپر درجہ دیا، کیونکہ اول الذکر وہ ہے جس سے اللہ محبت کرتا ہے اور آخر الذکر وہ ہے جو اللہ سے محبت کرتا ہے[۱۶۷]

اس طرح کے احتجاجات نے مقبول عام اولیاء کی خود ان کے ذریعہ اور ان کے معتقدین کے ذریعہ مسلسل بڑھتی ہوئی ستائش اور عظمت کی رفتار کو سست کردیا ہوگا گو بالکل روک نہ سکے۔ بہر کیف ابوسعیدؒ کی پہلے کی زندگی کا اگر موازنہ کریں تو وہ اسی قسم کے مشہور اولیاء کے مقابلے میں منکسر اور خاموش تھی۔

جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے ان کی قلمبند ریکارڈ کی ہوئی کرامات زیادہ تر فراست کی مثالیں ہیں۔ اللہ پاک دل میں جو روشنی رکھ دیتا ہے یہ فراست اسی کے اثر سے پیدا ہوتی ہے اور اسے بھی اولیاء کی کرامات میں شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہ ان کے تقدس اور ان کی برگزیدگی کی دلیل وشہادت کے طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ دو دوست تھے، ایک درزی اور دوسرا پارچہ باف (جولاہا) جنہوں نے بڑی شدت اور اصرار کے ساتھ یہ دعوی کیا کہ ابوسعید فریبی ہیں اور بنے ہوئے ہیں۔ ایک روز انہوں نے کہا۔ یہ شخص دعویٰ کرتا ہے کہ اس کے پاس کرامات ہیں۔ آؤ اس کے پاس چلیں۔ اگر وہ بتادے کہ ہم

دونوں کا کیا پیشہ ہے تو ہم سمجھیں گے کہ اس کا دعویٰ صحیح ہے۔" ان دونوں نے بھیس بدلا اور شیخ کے پاس گئے۔ جیسے ہی ان کی نظر ان دونوں پر پڑی انہوں نے کہا:

برفلک بردو مرد پیشہ ور اند[۱۷۸]　　زاں یکے درزی دوگر جولاہ

(فلک پر دو پیشہ ور ہیں ان میں سے ایک درزی ہے اور دوسرا جولاہا)

پھر درزی کی طرف اشارہ کر کے کہا:

ایں نہ دوزد مگر قبائے ملوک　　(یہ شخص صرف شہزادوں کا لباس سیتا ہے۔)

اور جولاہے کی طرف اشارہ کر کے کہا:

ایں نہ بافد مگر گلیم سیاہ[۱۷۹] (یہ شخص صرف سیاہ گلیم بُنتا ہے)

دونوں گھبرا گئے اور شیخ کے قدموں پر گر پڑے اور اپنی بداعتقادی کے لئے توبہ کی۔

عام مسلمان کشف کے ذریعہ دوسروں کے خیالات کے جان لینے کو (غیب دانی) اور غیب بینی سے اور اسی لئے اسے سرچشمہ خداوندی سے منسوب کرتے تھے۔ اپنے اس مقالے کو لکھتے ہوئے میں نے کئی شواہد کا ترجمہ کیا کہ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ابوسعید کے پاس کرامات کی فراوانی تھی اور انہوں نے ایک ولی کی حکمت کے ساتھ انہیں استعمال کیا۔ کیا واقعی ان کے پاس یہ کرامات تھیں یا انہوں نے لوگوں کو یہ ماننے پر آمادہ کر لیا تھا۔ یہ مسئلہ نزاع سے بالا تر ہے۔ ورنہ ان کی توثیق میں جو روایتیں ہیں وہ ان کی سوانح حیات کا اتنا بڑا حصہ نہ بنتیں۔ لیکن جب ہم کچھ مخصوص معاملات کا جائزہ لیتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ سائنسی نقطہ نظر سے اور عام امکانی حیثیت سے یہ شہادت کمزور ہے۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ اس قسم کے ملفوظات، پراسرار طاقتوں کے سلسلے میں عام مسلمانوں کے اعتقاد پر نہ صرف یہ کہ اثر انداز نہیں ہوتے تھے بلکہ ان کے ذہن میں بھی نہیں آتے تھے۔ ابوسعید کی قوت فراست کی مثال کے بہت سے قصے گزشتہ صفحات میں بیان کئے جا چکے ہیں اب مزید نمونے پیش کرنا بے سود ہو گا۔ مندرجہ ذیل اقتباسات کچھ مختلف قسم کی کرامات کی یاد

دلاتے ہیں۔

نیشاپور میں ایک اچھے خاندان کی خاتون رہتی تھیں جن کا نام ایشی نیلی تھا۔ وہ بڑی ریاضت کش تھیں۔ ان کے تقویٰ اور پرہیزگاری کی بنا پر نیشاپور کے لوگ ان کی دعائیں لینے آتے تھے۔ چالیس سال ہوگئے تھے کہ وہ حمام تک میں نہیں گئی تھیں اور نہ گھر سے باہر قدم نکالے تھے۔ جب ابوسعیدؒ نیشاپور آئے اور ان کی کرامات کے قصے شہر میں مشہور ہوئے تو ان خاتون نے اپنی ایک خادمہ کو، جو حاضر خدمت رہتی تھی، ان کے وعظ کو سننے کے لئے اس ہدایت کے ساتھ بھیجا کہ "جو وہ کہیں اسے اچھی طرح یاد کرلینا، اور واپس آکر مجھے بتانا۔" واپسی پر خادمہ کو ابوسعیدؒ کے وعظ کی کوئی بات بھی یاد نہ رہی۔ لیکن اس نے ایک رندانہ رباعی کے اشعار بار بار دہرائے۔ جو اس نے ابوسعیدؒ کو پڑھتے ہوئے سنے تھے۔[۱۸] ایشی نے چیخ کر کہا۔ جاؤ اور اپنا منہ دھو"! کیا متقی اور اولیاء ایسے الفاظ ادا کرتے ہیں؟" ایشی آنکھوں کے لئے لیپ بنایا کرتی تھیں اور لوگوں کو تقسیم کرتی تھیں۔ اس رات انہوں نے نیند میں ایک خوفناک چیز دیکھی اور اٹھ کر بیٹھ گئیں۔ ان کی دونوں آنکھوں میں درد تھا۔ انہوں نے آنکھوں پر وہ مرہم یا لیپ لگایا۔ لیکن کوئی افاقہ نہ ہوا۔ انہوں نے سارے طبیبوں سے رجوع کیا لیکن کوئی علاج کارگر نہ ہوا۔ بیس روز تک وہ درد میں دن رات کراہتی رہیں۔ پھر ایک رات وہ سوئیں تو انہوں نے خواب دیکھا کہ اگر وہ اپنی آنکھوں کو ٹھیک کرنا چاہتی ہیں تو انہیں میہنہ کے شیخ کو راضی کرنا چاہئے اور ان کی عنایت اور نظر کرم حاصل کرنا چاہئے۔ دوسرے روز انہوں نے بٹوے میں ایک ہزار درہم رکھے جو انہوں نے خیرات میں پائے تھے اور خادمہ سے کہا کہ وہ انہیں ابوسعیدؒ کے پاس لے جائے اور جیسے ہی وہ وعظ ختم کریں انہیں پیش کردے۔ جب خادمہ نے تھیلی ان کے سامنے رکھی تو اس وقت وہ خلال کررہے تھے۔ ان کا معمول تھا کہ وعظ ختم کرنے کے بعد وہ روٹی کھاتے تھے جو ان کا مرید لاتا تھا اور اسے کھانے کے بعد خلال کرتے تھے۔ انہوں نے اس خادمہ سے کہا جو رخصت ہونے والی تھی۔ "ادھر آؤ یہ خلال لے جاؤ اور اپنی خاتون کو دے دو۔ اور ان سے کہو کہ کچھ

پانی لیں اور اس خلال سے اس پانی کو ہلائیں اور پھر اس پانی سے اپنی آنکھیں دھو ڈالیں تاکہ ان کی چشم ظاہر ٹھیک ہو جائے۔ اور ان سے کہو کہ وہ صوفیوں کے بارے میں شک وشبہہ اور مخالفانہ خیالات کو اپنے دل سے نکال دیں تاکہ ان کی چشم باطن بھی ٹھیک ہو جائے۔" ایشی نے بڑی احتیاط سے ان کی ہدایات پر عمل کیا۔ انہوں نے خلال کو پانی میں ڈبویا اور اپنی آنکھیں دھوئیں اور وہ فوراً ٹھیک ہو گئیں۔ دوسرے دن وہ اپنے تمام زیورات اور ملبوسات لے کر شیخ کے پاس گئیں اور کہا۔ "میں نے توبہ کر لی ہے اور ہر معاندانہ خیال اپنے دل سے نکال دیا ہے۔" "تم پر اللہ کی رحمت ہو" شیخ نے کہا اور لوگوں سے کہا کہ انہیں ابو طاہر کی والدہ کے پاس لے جائیں[۱۸۱] تاکہ وہ انہیں خرقہ پہنائیں۔ ایشی ان کے حکم کے مطابق گئیں اور خرقہ پہنا اور صوفی برادری کی خواتین کی خدمت میں لگ گئیں۔ سارا گھر بار اور مال ومتاع ترک کر دیا اور اس طریقت میں بڑا نمایاں مقام حاصل کیا اور صوفیوں کی رہنما ہو گئیں[۱۸۲]۔

نیشاپور میں ابو سعیدؒ کے قیام کے دوران ہر قماش کے مرید ان کے پاس آیا کرتے تھے۔ کچھ اچھے اور مہذب اور کچھ بد تہذیب۔ ان میں ایک کھرا کسان تھا جو پہاڑ پر چڑھنے والے جوتے پہنتا تھا جس کے تلے میں لوہا لگا تھا۔ جب بھی وہ خانقاہ میں آتا تو ادھر ادھر چلنے پھرنے میں جوتوں سے بڑی ناگوار قسم کی آواز نکلتی اور وہ ہمیشہ اپنے جوتے دیوار پر رگڑتا رہتا۔ صوفی حضرات اس کے اکھڑپن اور تشدد سے عاجز تھے۔ ایک روز شیخ نے اسے بلایا اور کہا۔ "تم اس وادی میں جاؤ (اس وادی کا نام انہوں نے بتایا جو نیشاپور اور طوس کے پہاڑوں کے بیچ میں ہے، جہاں سے ایک چشمہ نکل کر نیچے نیشاپور ندی میں گرتا ہے۔) تھوڑی دور جانے کے بعد تمہیں ایک بڑی چٹان نظر آئیگی۔ تم چشمہ کے کنارے وضو کرنا اور اس چٹان پر دو رکعت نماز نفل ادا کرنا اور میرے ایک دوست کا انتظار کرنا جو تمہارے پاس آئے گا۔ اس سے میرا سلام کہنا۔ اور ایک بات ہے جو میں چاہتا ہوں کہ تم اس سے کہہ دو اس لئے کہ وہ میرا بہت عزیز دوست ہے۔ وہ میرے ساتھ سات سال تک رہا ہے۔" درویش بڑے اشتیاق کے ساتھ روانہ ہوا۔

سارے راستے وہ یہ سوچتا ہوا گیا کہ آج ہی ایک ولی یا ان چالیس آدمیوں میں سے ایک سے ملنے جا رہا ہوں جو اس دنیا کا محور ہیں اور جن پر انسانی معاملات کا نظم و نسق اور ہم آہنگی منحصر ہے۔ اسے یقین تھا کہ اس برگزیدہ ہستی کی ایک مبارک نظر اس پر پڑے گی اور اس کی دنیا اور عاقبت دونوں سنور جائیں گی۔ جب وہ شیخ کی بتائی ہوئی جگہ پر پہونچا تو اس نے وہی کیا جس کا حکم شیخ نے دیا تھا۔ پھر اس نے تھوڑی دیر انتظار کیا۔ اچانک ایک بھیانک قسم کی تالی بجی۔ پہاڑ متزلزل ہوگیا۔ اس نے دیکھا تو ایک سیاہ اژدھا نظر آیا۔ اتنا بڑا اژدھا اس نے کبھی نہ دیکھا تھا۔ اس اژدھے کا جسم دونوں پہاڑوں کے بیچ کی جگہ کے برابر تھا اس کو دیکھتے ہی اس کے اوسان خطا ہوگئے۔ وہ اپنی جگہ سے ہل نہ سکا اور وہیں بے ہوش ہوکر گر پڑا۔ اژدھے نے آہستہ آہستہ چٹان کی طرف رینگنا شروع کیا اور وہاں پہونچ کر اس نے اپنا سر نہایت ادب سے چٹان پر رکھ دیا۔ تھوڑی دیر کے بعد درویش کے حواس کچھ ٹھکانے آئے اور یہ دیکھ کر کہ اژدھا رک گیا ہے اور بے حس و حرکت پڑا ہے اس نے کہا، گو وہ اس قدر خائف تھا کہ اسے نہیں معلوم کہ اس نے کیا کہا۔ "شیخ نے تم کو سلام کہا ہے" اژدھے نے ادب و احترام کی بہت سی علامتوں کے ساتھ اپنا چہرہ زمین پر رگڑا۔ اس کی آنکھوں سے آنسو رواں تھے۔ یہ دیکھ کر اور یہ سوچ کر کہ اس اژدھے نے اس کے خلاف کوئی حرکت نہیں کی درویش کی تھوڑی ڈھارس بندھی اور اسے یقین ہوگیا کہ شیخ نے اسے اسی اژدھے سے ملنے کے لئے بھیجا ہے۔ اس لئے اس نے شیخ کا پیغام اسے سنا دیا جسے اس نے بڑے ادب و انکسار سے سنا۔ اپنا چہرہ زمین پر رگڑا اور اتنا رویا کہ چٹان کا وہ حصہ جہاں اس کا سر تھا سارا بھیگ گیا۔ جب اژدھے نے سب کچھ سن لیا تو وہ واپس چلا گیا۔ جیسے ہی اژدھا نظروں سے اوجھل ہوا درویش کو ہوش آگیا۔ لیکن ایک بار پھر وہ بے ہوش ہوگیا۔ بہت دیر بعد اسے ہوش آیا۔ آخر کار وہ اٹھا اور آہستہ آہستہ پہاڑ کی تلہٹی میں اترا۔ پھر وہ بیٹھ گیا، ایک پتھر اٹھایا اور اپنے جوتوں کے لوہے پر چوٹ مارنا شروع کی اور اسے نکال دیا۔ خانقاہ واپس آنے پر وہ اتنی خاموشی سے داخل ہوا کہ کسی کو اس کی آمد کی خبر نہ ہوئی۔ اور

اس نے سلام اتنی نرم اور مدھم آواز میں کیا کہ کسی کو سنائی نہ دیا۔ جب بڑے بزرگوں نے اس کا یہ برتاؤ دیکھا تو انہوں نے یہ جاننا چاہا کہ وہ کون سے پیر تھے جن کے پاس اسے بھیجا گیا تھا۔ انہیں حیرت تھی کہ اُنھوں نے آدھے دن میں اپنے شاگرد میں وہ تبدیلی پیدا کردی جو عموماً طویل اور سخت نظم وضبط کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ جب درویش نے سارا قصہ سنایا تو ہر شخص سخت حیرت میں تھا۔ بزرگ صوفیوں نے شیخ سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ "ہاں سات برس تک وہ میرا دوست رہا اور ہمیں ایک دوسرے کی صحبت میں روحانی مسرت ملی۔" اس دن کے بعد کسی نے بھی اس درویش کو نہ بدتمیزی کا برتاؤ کرتے ہوئے دیکھا اور نہ بلند آواز میں بات کرتے سنا۔ شیخ کی ایک توجہ نے جو اس پر انہوں نے کی اس درویش کی مکمل اصلاح کردی۔[۱۸۳]

جب شیخ ابوسعید نیشاپور میں مقیم تھے اور شاندار ضیافتیں اور موسیقی سے تفریح کا سامان بہم پہونچا رہے تھے اور درویشوں کو مسلسل عمدہ عمدہ اور قسم قسم کے لذیذ کھانے جیسے فربہ مرغ، لوزینہ اور شیرینی کھلا رہے تھے تو ایک مغرور اور گستاخ درویش مرتاض آیا اور ان سے کہا "اے شیخ! میں یہاں اس لئے آیا ہوں کہ آپ سے چالیس دن کے روزہ چلّہ کا مقابلہ کروں" وہ غریب شیخ کی مدت سلوک اور ان کی چالیس سالہ فقروفاقہ کی ریاضت سے واقف نہ تھا۔ اس کو یہ گمان تھا کہ شیخ نے ہمیشہ اسی طرح کی زندگی گذاری ہے۔ اس نے دل میں یہ سوچا کہ "میں انہیں بھوکا رکھ کر ان کی اصلاح کروں گا۔ اور لوگوں کی نظروں میں شرمندہ کروں گا۔ اور پھر میں ان کے لئے قابل احترام ہوں گا۔" اس کے اس مبارزہ کو سن کر شیخ نے کہا۔ "اللہ مبارک کرے" اور یہ کہہ کر مصلیٰ بچھا دیا۔ ان کے حریف نے بھی ایسا ہی کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے کے برابر بیٹھ گئے۔ جو لوگ چالیس دن کا روزہ رکھتے ہیں ان کے دستور کے مطابق اس درویش نے روزہ رکھنے سے پہلے کچھ کھلیا۔ شیخ نے کچھ نہیں کھایا۔ اور گو انہوں نے ایک بار بھی روزہ افطار نہیں کیا پھر بھی وہ ہر صبح پہلے سے کہیں زیادہ توانا اور مضبوط اور فربہ نظر آتے تھے۔ ان کا رنگ بھی اور زیادہ نکھر آتا۔ ان کے حکم کے مطابق اور ان

کے زیر نگرانی درویش خوب اچھی طرح لذیذ کھانے کھاتے اور سماع کی محفل جماتے۔ اور وہ خود بھی درویشوں کے ساتھ رقص کرتے۔ ان کی حالت میں کسی بھی طرح کی کوئی خرابی پیدا نہیں ہوئی۔ دوسری طرف وہ مرتاض کمزور، دبلا اور زرد ہوتا گیا اور اس کی موجودگی میں اس کی نظروں کے سامنے درویشوں کو جو لذیذ کھانے پیش کئے جاتے تھے ان کا اس پر بہت اثر ہوتا تھا۔ آخر کار وہ اس قدر کمزور اور نحیف ہوگیا کہ فرض نمازوں کے لئے بھی بمشکل اٹھ پاتا تھا۔ وہ اپنے مفروضہ پر پچھتایا اور اپنی لاعلمی کا اعتراف کیا۔ جب چالیس روز پورے ہوگئے تو شیخ نے کہا میں نے تمہاری استدعا کی تعمیل کی۔ اب تم وہ کرو جو میں کہتا ہوں۔" درویش نے تسلیم کیا اور کہا "شیخ حکم فرمائیں" شیخ نے کہا۔ "ہم دونوں چالیس روز بیٹھے اور کچھ بھی نہ کھایا اور بیت الخلا بھی نہیں گئے۔ اب آؤ چالیس روز بیٹھیں اور خوب کھائیں لیکن بیت الخلاء نہ جائیں۔" ان کے حریف کے پاس اس مقابلہ کو قبول کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا۔ لیکن اس نے دل میں سوچا کہ ایسا کرنا تو کسی انسان کے لئے ممکن نہیں[۱۸۴]

آخر کار شیخ کی برتری ثابت ہوتی ہے اور وہ مرتاض ان کا مرید ہوجاتا ہے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ ایک ممتاز شیخ جو ابوسعید کے ہم عصر تھے ایک جنگی مہم کے طور پر روم گئے۔ ان کے ساتھ بہت سے صوفی تھے۔ جب وہ اس ملک میں جارہے تھے انہوں نے ابلیس کو دیکھا۔ وہ چیخ اٹھے اے ملعون و مردود تو یہاں کیا کر رہا ہے؟ تو ہم لوگوں کے خلاف کسی منصوبہ کا خیال دل میں نہیں لاسکتا۔" ابلیس نے جواب دیا کہ وہ تو یہاں غیر ارادی طور پر آگیا ہے۔ اس نے کہا "میں میہنہ کے پاس سے گزر رہا تھا۔ شہر میں داخل ہوگیا۔ شیخ ابوسعید مسجد سے باہر آئے۔ وہ اپنے گھر کی طرف چلے۔ میں ان سے راستہ میں ملا۔ انہیں چھینک آگئی اور اس چھینک نے مجھے یہاں پھینک دیا۔[۱۸۵]

ابوسعیدؒ کے وطن میں ان کی یادگار کے طور پر بس ایک مقبرہ اور تربت ہی باقی رہ گئی جسے غز کے گروہوں نے پوری طرح مسمار نہیں کیا۔[۱۸۶] جہاں تک ان کے تبرکات کا

تعلق ہے یعنی ان کے ملبوسات اور دوسری چیزیں جن کی تعظیم کبھی کسی خاص واقعہ کی وجہ سے کی جاتی تھی کہ جس کے سبب یہ مقدس قرار پائیں یا محض اس لئے کہ یہ چیزیں کبھی ان کی تھیں، اس بارے میں اسرار کے مندرجہ اقتباس میں ہمیں گراں قدر تفصیلات ملتی ہیں:

> ایک روز جب ابوسعید نیشاپور میں وعظ کہہ رہے تھے تو دوران وعظ انہیں جوش آگیا اور وجد طاری ہوگیا۔ اس کیفیت میں وہ چیخ اٹھے "اس جبّہ کے اندر بجز اللہ کے کچھ نہیں ہے۔!" ساتھ ہی انہوں نے انگشت شہادت (انگشت مسبّحا) اٹھائی جو جبّہ کے اندر ان کے سینے پر رکھی تھی اور ان کی مبارک انگلی جبّہ سے باہر نکل آئی اور سب لوگوں کو نظر آنے لگی جو شیوخ اور ائمہ اس موقعہ پر موجود تھے ان میں ابو محمد جوینی، ابوالقاسم قشیری، اسمٰعیل صابونی اور دیگر لوگ تھے جن کے نام بیان کرنا قدرے وقت طلب ہے۔ ان الفاظ کو سن کر ان میں سے کسی نے نہ کوئی احتجاج کیا نہ اعتراض کیا۔ سب لوگ بے ہوش وحواس تھے اور شیخ کا اتباع کرتے ہوئے ان سب نے اپنے خرقے اتار پھینکے۔ جب شیخ منبر سے نیچے اترے تو ان کا جبّہ اور دوسروں کے خرقے تار تار تھے (انہیں تقسیم کردیا گیا)[187]۔ تمام شیوخ اس بات پر متفق تھے کہ وہ ریشمین ٹکڑا (کرتۂ پارہ) جس پر ان کی مبارک انگلی کا نشان ہے اسے جبّہ کے سینے کے حصہ سے پھاڑ کر الگ کرلیا جائے تاکہ آئندہ جو لوگ آئیں جائیں وہ اس کی زیارت کرسکیں۔ اس لئے اسے کپڑے اور استر سمیت، جس صورت میں بھی وہ تھا، علیحدہ رکھ دیا گیا۔ اور وہ شیخ ابوالفتح اور ان کے خاندان کے قبضہ میں رہا۔ جو لوگ دنیا کے گوشے گوشے سے میہنہ زیارت کے لئے آتے ان کے روضہ مقدس کی زیارت کرنے کے بعد اس ریشمیں ٹکڑے اور شیخ کی دیگر یادگاروں کے دیدار کے لئے جاتے۔ اور شیخ کی انگلی کا نشان بھی دیکھتے۔ پھر غز کا حملہ ہوا اور وہ مبارک چیز اور ان کی دوسری مبارک اور بیش بہا چیزیں ضائع ہوگئیں[188]

نیشاپور کے ایک دولت مند تاجر بونصر شروانی کو ابوسعد نے اپنے مسلک میں

قبول کرلیا۔ اس نے اپنی ساری دولت صوفیوں میں تقسیم کردی۔ وہ شیخ سے بے پناہ عقیدت کا اظہار کرتا تھا۔ جب شیخ نیشاپور سے منتقل ہوکر میہنہ آئے تو انھوں نے بونصر کو اپنا ذاتی سبز اونی لبادہ (لباچہ) عطا کیا اور کہا کہ "اپنے دیس واپس جاؤ اور میرا پرچم وہاں نصب کرو۔ ان کے ارشاد کے مطابق بونصر شروان واپس گیا اور اس علاقہ کے صوفیوں کا سربراہ اور پیر ہوگیا۔ وہاں اس نے خانقاہ تعمیر کروائی جو آج بھی قائم ہے اور اس کے نام سے موسوم ہے۔ اس خانقاہ میں شیخ کا لبادہ اب بھی محفوظ ہے۔ ہر جمعہ کو نماز کے وقت اس لبادہ کو اس کا خاص خادم عمارت کی ایک بلند جگہ پر آویزاں کرتا ہے۔ جب لوگ جمعہ کی نماز ادا کرکے مسجد سے باہر آتے ہیں تو سیدھے خانقاہ جاتے ہیں اور شیخ کے لبادہ کا دیدار کئے بغیر گھر واپس نہیں جاتے۔ کوئی شہری اس رسم سے غفلت نہیں برتتا۔ اگر کبھی اس دیار میں قحط، وبا یا دوسری آفات نازل ہوتی ہیں تو لوگ وہ لبادہ اپنے سر پر رکھ کر باہر میدان میں لے جاتے ہیں اور ساری آبادی باہر نکل آتی ہے اور لوگ بڑے ادب واحترام سے اس کی شفاعت کی دہائی دیتے ہیں۔ پھر اللہ تبارک وتعالیٰ اپنی رحمتوں سے اور شیخ کے اعزاز میں ان آفتوں سے انہیں نجات دلاتا ہے اور ان کی مرادیں پوری کرتا ہے۔ اس دیار کے باشندے کہتے ہیں کہ یہ لبادہ تریاق مجرب ہے اور وہ شیخ کے پیروں کو بہ افراط نذر پیش کرتے ہیں۔ آج بھی شیخ کی ہمت کی برکتوں سے اور لوگوں کی صوفیوں سے بے پناہ عقیدت کی بدولت اس صوبہ میں چار سو سے زیادہ معروف خانقاہیں ہیں جہاں سے درویشوں کو نقل وناشتہ ملتا ہے[۱۸۹]

جب ابو سعیدؒ کی شہرت مکہ تک پہونچی تو اس مقدس شہر کے شیوخ نے یہ جاننے کے لئے کہ یہ کس قسم کے آدمی ہیں، بوعمر بشوانی کو جو ایک جیّد ریاضت کش تھے اور جو مکہ میں تیس سال سے مقیم تھے، میہنہ اس غرض سے بھیجا کہ وہ وہاں سے ابو سعید کے کردار اور ان کی تصوفانہ خوبیوں کی ایک معتبر رپورٹ لے کر آئیں۔ بوعمر میہنہ گئے اور ابو سعیدؒ سے تخلیہ میں طویل گفتگو کی۔ تین دن کے بعد جب وہ مکہ واپس ہونے کو تھے ابو سعید نے ان سے کہا۔ تم بشوان جاؤ۔ تم اس ضلع میں میرے نائب ہو۔ جلد ہی

تمہاری شہرت کا چرچہ چوتھے فلک تک پہونچ جائے گا۔" بوعمر نے تعمیل کی اور بشوان روانہ ہوگئے۔ جب وہ رخصت ہورہے تھے تو ابوسعید نے انہیں تین خلالیں دیں جنھیں انہوں نے خود اپنے دست مبارک سے کاٹی تھیں اور کہا "ان میں سے کسی ایک کو بھی دس کیا بیس دینار میں بھی فروخت نہ کرنا۔ اگر کوئی تیس دینار دے— (یہ کہہ کر وہ رک گئے اور بوعمر نے اپنی راہ لی)۔ بشوان پہونچ کر وہ ایک کمرے میں ٹھہر گئے (جو اب ان کی خانقاہ کا حصہ ہے)۔ لوگوں نے ان کی ولی کی طرح عزت واحترام کیا ہر جمعرات کو وہ ایک پورے قرآن کی تلاوت کرتے۔ ان کے مرید بشوان کے باشندے اور آس پاس کے گاؤں کے سربرآوردہ لوگ بھی اس میں شریک ہوتے۔ اور جب تلاوت ختم ہوجاتی تو وہ ایک لوٹا پانی منگواتے اور اس میں ایک خلال ڈبو دیتے جو انہیں شیخ ابوسعید نے عطا کی تھی۔ یہ پانی بیماروں میں تقسیم کردیا جاتا اور دونوں شیوخ کی برکتوں سے بیمار صحت یاب ہوجاتے۔ بشوان کے کھیا نے، جسے درد قولنج کی شکایت تھی، بوعمر سے التجا کی کہ وہ اسے تھوڑا سا متبرک پانی بھجوادیں۔ پانی پیتے ہی درد ختم ہوگیا۔ دوسری صبح وہ عمر کے پاس آیا اور کہا "مجھے معلوم ہوا ہے کہ تمہارے پاس تین خلالیں ہیں۔ کیا تم ایک میرے ہاتھ فروخت کروگے کیونکہ مجھے اکثر یہ درد ہوتا ہے۔" بوعمر نے اس سے پوچھا کہ وہ کتنا دے سکتا ہے۔ اس نے دس دینار کی پیش کش کی۔ بوعمر نے کہا "یہ اس سے زیادہ کی ہے۔" "بیس دینار" "یہ اس سے بھی زیادہ کی ہے۔" "تیس دینار۔" "نہیں یہ اس سے بھی زیادہ کی ہے۔" کھیا کچھ نہ بولا اور اس سے زیادہ کی بولی نہ لگائی۔ بوعمر نے کہا۔ "میرے آقا شیخ ابوسعید اس رقم پر رک گئے تھے۔" اور انہوں نے تیس دینار کے عوض ایک خلال دے دی اور اس رقم سے ایک خانقاہ تعمیر کروائی جو اب بھی قائم ہے۔ کھیا جب تک زندہ رہا خلال اس کے پاس رہی۔ مرتے وقت اس نے وصیت کی کہ اس خلال کو توڑ کر اس کے ٹکڑے اس کے منھ میں رکھ دئے جائیں اور اسی کے ساتھ دفن کردئے جائیں۔ باقی کی دو خلالیں بوعمر کی آخری وصیت کے مطابق ان کے کفن میں رکھ دی گئیں اور ان کے مقبرہ میں انہیں کے ساتھ دفن کردی گئیں۔"

میں نے قاریوں کے سامنے ابو سعید کی وہ تصویر پیش کی ہے جو قدیم ترین اور معتبر ترین دستاویزوں سے ابھرتی ہے۔ ان دستاویزوں میں غالباً وہ ہمیشہ ایسے ہی نظر آتے ہیں جیسے کہ تھے۔ ان کے سوانح نگاروں میں زود اعتباری تھی اور ناقدانہ بصیرت کا فقدان تھا۔ اس کے لئے ہم ان کی سرزنش نہیں کرسکتے۔ اس لئے کہ ان سوانح نگاروں نے پرستاروں اور عقیدت مندوں کی حیثیت سے لکھا ہے اور ان کی تصنیفات روایات اور قصوں پر مبنی ہیں جو عقیدہ اور یقین میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ ایسے مواد کا خواہ کتنی ہی احتیاط سے تجزیہ کیا جائے کھوٹ یا ملاوٹ پائی جاسکتی ہے۔ تحریروں کے وہ حصّے جن میں ابو سعید اپنی ابتدائی زندگی کے حالات، یا مسلک تصوف کو اختیار کرنے اور زمانۂ امیدواری و آزمائش کا حال بیان کرتے ہیں ان پر شبہ کی کم گنجائش ہے بہ نسبت ان کی کرامات کی بہت سی حکایتوں اور قصہ کہانیوں کے۔ یہاں خوش عقیدگی ایک اہم کردار ادا کرتی ہے جو کسی قانون فطرت کی پابند نہیں۔ وہ متشکک لوگ جنہیں ابو سعیدؒ نے اپنے مسلک میں ڈھال لیا تھا انہیں بھی یہ یقین تھا کہ معجزات تو رونما ہوتے ہیں۔ لیکن ابو سعیدؒ میں معجزہ یا کرامت دکھانے کی صلاحیت تھی اس پر انہیں شبہ تھا۔ وہ صوفیانہ اقوال جو ابو سعیدؒ سے منسوب ہیں ان میں ایسی قوت اور آزادی ہے جو نظری تصوّف کی گرفت میں نہیں آتی۔ یہ اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ ابو سعیدؒ اپنی شہرت کے لئے دو باتوں کے مرہون منت تھے۔ ایک تو اپنی پرجوش اور سرگرم شخصیت کے، اور دوسری اپنی "روحانی قوت" یا قابلیت کے، جس کے بارے میں وہ بخوبی جانتے تھے کہ کس طرح اس کا مؤثر طور پر اظہار کیا جائے۔ وہ تصوّف کے ایک بڑے معلّم اور مبلّغ تھے۔ ان کے نظریات کا مولد شاذ ہی ان کا اپنا ہوتا تھا لیکن ان کی غیر معمولی اختراعی اور تخلیقی صلاحیت نے ان تمام پرانے عناصر کو یکجا کرکے اور انہیں ایک دوسرے میں ضم کرکے ایک نئے قالب میں ڈھال دیا جو اب ایک بالکل نئی چیز نظر آنے لگی۔ ابو سعیدؒ نظریۂ وحدت الوجود یا ہمہ اوست کے سرکردہ ترجمان اور شارح تھے۔ وہ شاعرانہ خیالات کے بھی حامی تھے۔ متکلمین اور اہل مدرسہ کے خلاف تھے۔ وہ صرف ظاہری شریعت پر زور

دینے کے بھی مخالف تھے۔ ان تمام تصوّرات اور خیالات کے زبردست ترجمان کی حیثیت سے تصوف کے تاریخی ارتقا میں وہ ایک نمایاں اور ممتاز مقام کے حامل ہیں۔ اس قسم کے تصوّرات اور خیالات سے متعلق ان کے پیش رو بایزید بسطامیؒ اور ابوالحسن خرقانیؒ نے پہلے ہی سے بحث چھیڑ رکھی تھی۔ ابوسعیدؒ کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے غالباً دوسروں سے کہیں زیادہ ان تصوّرات کو ایک واضح شکل دی، جس شکل میں کہ ایران کا متأخر مذہبی فلسفہ آج انہیں ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ ان کا وہی مخصوص ایرانی مزاج ہے جس کی ہمیں توقع کرنی چاہئے۔ خصوصاً اس امر کی روشنی میں کہ بایزیدؒ، ابوالحسنؒ اور خود ابوسعیدؒ اس خراسان میں پیدا ہوئے اور وہیں اپنی زندگیاں گذاردیں جو ایرانی قوم پرستی کا گہوارہ تھا۔ ابوسعیدؒ نے تصوف کے ایک اور پہلو پر اپنی بہت گہری چھاپ چھوڑی ہے اور وہ ہے خانقاہی نظام کی تنظیم[۱۹]۔ گو انہوں نے کسی سلسلہ کی بنا نہیں ڈالی لیکن وہ جس خانقاہ کے سربراہ تھے اس نے مثالی صوفی تنظیم کا ایک ایسا نمونہ کا خاکہ پیش کیا جس کے مطابق دیگر خانقاہیں بارھویں صدی میں قائم ہوئیں۔ وہ دس اصول یا قاعدے جو ابوسعید نے ترتیب دئے تھے اور جنہیں ان کی ہدایت کے مطابق قلم بند کرلیا گیا تھا، جہاں تک مجھے علم ہے، مسلمانوں میں نظم خانقاہی کی پہلی مثال ہے۔

حواشی

۹۰۔ اسرار، ۹۴، ۳

۹۱۔ مثلاً دیکھیے کتاب اللمع کے مشمولات کا میرا خلاصہ، ۴۹ اور ہجویری کی کشف المحجوب، ۴۰۳۔ یہ بات یقینی ہے کہ قشیری نے سماع کی یکسر مذمت نہیں کی۔ ایسا لگتا ہے کہ ان کا خیال یہ تھا، اور بہت سے صوفیوں نے اس کی حمایت کی، کہ سماع مبتدیوں کے لئے مناسب نہیں لیکن آزمودہ کاروں کے لئے اچھا ہے۔ رچرڈ ہارٹ مَن کی القشیری دار شلی ونگ ڈیس صوفی ٹمس، ۱۳۴

۹۲۔ اسرار، ۹۵، ۱۵

۹۳۔ اسرار، ۹۷، ۱۰

۹۴۔ اسرار، ۱۰۶، ۸

۹۵۔ اسرار، ۱۰۲، ۱۰

۹۶۔ اسرار، ۱۰۳، ۱۳

۹۷۔ اسرار، ۱۰۹، ۱۷، ۱۷۹، ۴

۹۸۔ اسرار، ۲۹۴، ۱

۹۹۔ اسرار، ۱۱۷، ۱۹

۱۰۰۔ اسرار، ۱۱۰، ۳

۱۰۱۔ صاحب رائے

۱۰۲۔ فضول خرچی (اسراف) کی قرآن میں ممانعت ہے (سورہ ۶، آیت ۱۴۲؛ سورہ ۷، آیت ۲۹ وغیرہ)

۱۰۳۔ اسرار، ۱۴۴، ۹۔ اس قصہ کے ایک اور بیان میں کہا گیا ہے کہ (اسرار ۱۵۷، ۱) قصوروار مفلوج ہوگیا۔

۱۰۴۔ اسرار، ۱۴۳، ۱

۱۰۵۔ اسرار، ۳۳، ۱۹

۱۰۶۔ اسرار، ۲۸۰، ۳

۱۰۷۔ اسرار، ۲۹۹، ۲۱

۱۰۸۔ اسرار، ۳۰۶، ۲۱

۱۰۹۔ ابوسعیدؒ کے ایک خط کے جواب میں ابن سینا نے جو خط لکھا اس کا عربی متن
حالات، ۶۵، ۳ میں دیا ہے۔

۱۱۰۔ اسرار، ۲۵۱، ۲۱

۱۱۱۔ اسرار، ۲۵۲، ۲

۱۱۲۔ عطار کی تذکرۃ الاولیاء میں ان کی سوانح دیکھئے (۱، ۲۰۹ تا ۲۵۵) ان کے کچھ اقوال کا
میں نے اپنی کتاب میسٹکس آف اسلام میں ترجمہ کیا ہے، ص ۱۳۳

۱۱۳۔ اسرار، ۱۷۵ تا ۱۹۱

۱۱۴۔ اسرار، ۱۴۳، ۱۸

۱۱۵۔ اسرار، ۱۰، ۲۱

۱۱۶۔ اسرار، ۱۹۵، ۳

۱۱۷۔ اسرار، ۶۷، ۱

۱۱۸۔ حالات، ۷۸، ۱۹۔ اسرار، ۴۴۵، ۲

۱۱۹۔ اسرار، ۸۰، ۱۳

۱۲۰۔ نقشبند

۱۲۱۔ اول وقت یعنی میرے خیال میں خانقاہی زندگی کے آغاز میں۔

۱۲۲۔ اسرار، ۴۲۹، ۵

۱۲۳۔ اسرار، ۱۲۷، ۴

۱۲۴۔ اسرار، ۲۷۱، ۵

۱۲۵۔ اگ، ا ایتھے ۴ بتاتے ہیں، مولوی عبدالحی ۴۰۰ کہتے ہیں (جرنل آف دی ایشیاٹک

سوسائٹی آف بنگال جلد ۵ شمارہ ۱ (دسمبر ۱۹۰۹) اور جلد ۷، شمارہ ۱۰ (نومبر ۱۹۱۱) اور ایچ ڈی گریوز کے خیال میں یہ تعداد [illegible] ہے (اسی شمارہ میں)، (مصنف نے ۱۹۲۳ میں ایک آف پرنٹ دیا جس میں عبدالولی کی تصنیف کو نسبتاً علیحدہ کہا گیا ہے۔ لیکن ۱۹۲۲ اور ۱۹۲۳ کی جلد میں مجھے وہ مقالہ نہیں ملا۔ اس کا عنوان ہے "سم نیو کواٹرینز آف ابوسعید ابن ابی الخیر" (ابوسعید ابن ابی الخیر کی کچھ نئی رباعیاں)

۲۶۔ ان کے اقوال میں سے ایک قول جو عربی اور فارسی دونوں میں ہے اور اسے ایک دینی بزرگ سے منسوب کیا جاتا ہے، اب معلوم ہوا کہ وہ ولیم جونس کی نظم "ایک نوزائیدہ بچے کے نام" کا ماخذ ہے جس کی میرے خیال میں آجتک نشاندہی نہیں ہوئی تھی) نظم کے مصرعے یہ ہیں:

"اپنی والدہ کے گھٹنوں پر ایک نوزائیدہ بچہ لیٹا ہے۔
تو رو رہا ہے اور تیرے گرد لوگ ہنس رہے ہیں
اسی طرح تو اپنی آخری اور ابدی نیند میں لیٹا ہے، پرسکون
خاموش اور مسکراتا ہوا جبکہ تیرے گرد لوگ رو رہے ہیں

اس کی اصل نثر ہی ہے اور اس طرح ہے: "تو روتا ہوا پیدا ہوا تھا جبکہ تیرے متعلقین ہنس رہے تھے۔ مسکراتے ہوئے مرنے کی کوشش کر کہ تیرے متعلقین روئیں۔" (اسرار، ۳۶۷، ۱۴)

۲۷۔ اسرار، ۳۷۴، ۷

۲۸۔ اسرار، ۳۷۴، ۱۰

۲۹۔ اسرار، ۳۷۵، ۱۱

۳۰۔ اسرار، ۳۸۰، ۲

۳۱۔ اسرار، ۳۸۱، ۵

۳۲۔ اسرار، ۳۸۳، ۱

۳۳۔ اسرار، ۳۸۶، ۴

۱۳۴۔ اسرار، ۳۸۹، ۲۱

۱۳۵۔ اسرار، ۳۹۱، ۸

۱۳۶۔ اسرار، ۳۸۰، ۶

۱۳۷۔ اسرار، ۳۸۰، ۹

۱۳۸۔ اسرار، ۴۷، ۱۳

۱۳۹۔ اسرار، ۴۰۴، ۳

۱۴۰۔ اسرار، ۳۹۷، ۸

۱۴۱۔ اسرار، ۳۸۳، ۱۵

۱۴۲۔ اسرار، ۳۸۵، ۳

۱۴۳۔ اسرار، ۳۷۶، ۱۱

۱۴۴۔ اسرار، ۳۷۱، ۳ (ترجمہ میں تلخیص ہو گئی)

۱۴۵۔ بندگی (عربی : عبودیت) انسان کا بحیثیت غلام کے اپنے آقا سے تعلق۔ آر، ہارٹ مین ص ۵

۱۴۶۔ اسرار، ۴۱۰، ۲۱

۱۴۷۔ اسرار، ۴۰۳، ۳

۱۴۸۔ اسرار، ۳۳۸، ۳

۱۴۹۔ اسرار، ۲، ۷۔ غالباً اسی وجہ سے ابوسعید نے صیغہ امر کو چھوڑ کر صیغہ غائب کا استعمال کیا (اسرار، ۶۸، ۲) وہ ہمیشہ یوں کہا کرتے تھے "چنیں باید کرد" (ایسا کرنا چاہیے) نہ کہ یوں چنیں بکن (ایسا کرو)

۱۵۰۔ اسرار، ۳۸۷، ۹

۱۵۱۔ اسرار، ۴۰۸، ۱۳

۱۵۲۔ اسرار، ۳۹۸، ۱۰

۱۵۳۔ اسرار، ۴۰۹، ۱۷

۱۵۴۔ اسرار، ۳۳۳، ۱۴۔ امر اور ارادہ کے نظریات کی مکمل بحث کے لئے دیکھئے میسگنون کی ادارت کردہ۔ کتاب الطواسین، ص ۳۵

۱۵۵۔ اسرار، ۳۲۸، ۱۰

۱۵۶۔ اسرار، ۲۸۸، ۱۰

۱۵۷۔ دیکھئے میری تصنیف مسٹکس آف اسلام، ص ۱۲۳ الخ

۱۵۸۔ اسرار، ۲۵۹، ۵

۱۵۹۔ اسرار، ۳۸۰، ۱۱

۱۶۰۔ اسرار، ۳۹، ۴

۱۶۱۔ اسرار، ۳۰۶، ۱۷

۱۶۲۔ اسرار، ۳۸۲، ۹

۱۶۳۔ اسرار، ۳۰، ۲

۱۶۴۔ اسرار، ۳۱۱، ۳۵۹، ۱۵

۱۶۵۔ اسرار، ۳۹۹، ۱۳

۱۶۶۔ اسرار، ۳۹۱، ۴

۱۶۷۔ دیکھئے مسٹکس آف اسلام، ص ۳۰

۱۶۸۔ حالات، ۵، ۶۔ اسرار ۲۴، ۵

۱۶۹۔ دی ریلیجس ایٹی چوڈ اینڈ لائف ان اسلام، ص ۳۹

۱۷۰۔ اسرار، ۳۹۹، ۲

۱۷۱۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن تک جو کچھ ہونے والا ہے وہ ایک لو
میں لکھا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے تخت کے نیچے رکھی ہے۔

۱۷۲۔ حالات، ۲۹، ۲۲۔ اسرار، ۳۲، ۳

۱۷۳۔ اسرار، ۳۴۹، ۵

۱۷۴۔ دیکھئے ص ۳۰

۱۷۵۔ اسرار، ۲۳۸، ۱۷

۱۷۶۔ اسرار، ۲۴۳، ۷۸

۱۷۷۔ اسرار، ۳۸۱، ۱

۱۷۸۔ فلک ایک بانس یا تلّی ہوتی ہے جس میں پیر باندھ دئے جاتے ہیں جب تلووں پر ڈنڈے مارنے ہوتے ہیں۔ یہ الفاظ برفلک، بلاشبہ اس پر تشویش امید وبیم کی کیفیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں وہ دو خشک اپنے تجربوں کے نتیجہ کا انتظار کرتے ہیں۔

۱۷۹۔ اسرار، ۲۴۰، ۹

۱۸۰۔ میں نے اس رباعی کا ترجمہ کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کا مفہوم سادہ اور صاف ہے لیکن کچھ ترجمہ کی مشکلات ہیں۔ (وہ رباعی اس طرح ہے:

"من دانگی ونیم داشتم حبہ کم
دو کوزہ خریدہ ام پارہ کم
بربربط مانہ زیر ماندست ونہ بم
تا کے گوئی قلندری و غم غم"

(مدیر)

۱۸۱۔ ابوسعید کے سب سے بڑے بیٹے۔

۱۸۲۔ اسرار، ۹، ۱۸

۱۸۳۔ اسرار، ۱۲۸، ۱۱

۱۸۴۔ اسرار، ۱۴۰، ۱۸

۱۸۵۔ اسرار، ۳۶، ۵

۱۸۶۔ اسرار، ۶، ۴

۱۸۷۔ خرقہ پھاڑنے اور اس کو تقسیم کرنے سے مراد برکت تقسیم کرنا ہے جو ان میں سرایت کئے رہتی ہے کیونکہ انہیں ایسے شخص نے پہنا ہے جو ایک مخصوص مبارک

کیفیت میں تھا۔ اس لئے اولیاء کے لباس میں معجزاتی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ موازنہ کیجئے "ایلی جاہ کا مینٹل" (ڈی۔ ڈی، میکڈونلڈ، جے آر اے ایس، ۱۹۰۲، ص ۱۰ مزید دیکھئے، رچرڈ ہارٹ مین، Al-Kuschairi's Darstellung des Sufitums --- ص ۲۱ فولیو۔

۱۸۸۔ اسرار، ۳۳، ۵

۱۸۹۔ اسرار، ۱۷۳، ۱۵

۱۹۰۔ اسرار، ۲۰۹، ۲

۱۹۱۔ موازنہ کریں قزوینی، آثار البلاد (ادارت، ووسٹن فلڈ) ص ۲۴۱

عماد الحسن آزاد فاروقی

جاہلی عربوں کی فکری اور فنّی زندگی

جاہلی معاشرے میں شعر گوئی کی نوعیت اور حیثیت :

جاہلی عربوں کی ذہنی اور فکری صلاحیت اور ان کے جمالیاتی احساس کا فنّی اظہار، تقریباً سب کا سب ادب کی ایک صنف "شعر" کی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔ یمن اور قدیم زمانے کی شمالی عرب کی ریاستوں کو چھوڑ کر، جن کا تمدّن اسلام سے بہت پہلے قصّہ، پارینہ بن چکا تھا، عرب کی قوم لکھنے پڑھنے سے تقریباً نابلد تھی۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ جاہلی عربوں میں شاعری کے مقابلے میں ادب کی دوسری صورت یعنی نثری ادب نہ ہونے کے برابر تھی۔ اس دور کی نثر کا جو قلیل سرمایہ ہم تک پہنچا ہے وہ کچھ مشہور خطبات، ضرب الامثال اور حکیمانہ مقولوں پر مبنی ہے اس کے مقابلے میں جاہلی شاعری کا بہت بڑا حصہ ضائع ہوجانے کے باوجود بھی اسکا سرمایہ اتنی وافر مقدار میں موجود ہے جس سے ہم اس دور کے عربوں کی ذہنی و فکری زندگی، ان کے تصورات و محسوسات، انکی تمناؤں اور خواہشات، ان کے شب و روز کی مشغولیات اور انکی محدود زندگی کی اہم حقیقتوں سے باخبر ہوسکتے ہیں۔ چنانچہ مشہور قول "انّ الشعر دیوان العرب" (بے شک شاعری عربوں

پروفیسر عماد الحسن آزاد فاروقی، اعزازی ڈائرکٹر، انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

کی زندگی کا رجسٹر ہے۔) اسی حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے۔ لیکن خود شاعری کے میدان میں بھی قصیدہ، مرثیہ، رجز، قطعہ اور متفرق اشعار کے علاوہ دوسری بعض اہم صنفوں مثلاً مثنوی یا رزمیہ سے جاہلی عربوں کی تہی دامنی، بلکہ انکے درمیان موجود شعری صنفوں کا بھی اپنا مخصوص انداز، ہمیں انکے طرز فکر اور بعض طبعی خصوصیات کا پتہ دیتا ہے۔

جاہلی ادب کے موجودہ سرمایہ کے مطالعہ سے یہ بات بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ اس دور کے عربوں کا طرز فکر، قوت احساس اور اثر پذیری کی صلاحیت ایک مخصوص انداز کی حامل تھی۔ ہم اگر مختصراً اس کی وضاحت کرنا چاہیں تو کچھ اس طرح کریں گے کہ جاہلی عرب اپنے سرمایہ ادب کے آئینے میں، محسوسات کا اسیر، زندگی کے مادی حقائق میں مستغرق اور اپنے بدویانہ ماحول اور اس میں پائی جانے والی چیزوں تک محدود معلوم ہوتا ہے۔ اس کا انداز فکر بہت سطحی اور مادی لگتا ہے اور ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا شعور محسوس سے غیر محسوس، ظاہر سے باطن، کثرت سے وحدت اور لفظ کی فراوانی سے معنی کی فراوانی تک کا سفر کسی خاص درجے میں نہیں طے کرسکا تھا۔ اس کی فکری صلاحیت سبب سے مسبب اور جز سے کل تک پہنچنے اور منطقی ترتیب جیسے امور سے بہت کم آشنا تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں جاہلی عربوں میں کسی باقاعدہ فلسفہ، مذہبی اساطیر، دینیات یا کسی بھی عقلی علم کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اگر عملی زندگی کے تقاضوں کے تحت اور موروثی تجربوں کے نتیجے میں ان کے درمیان موسم اور ستارہ شناسی سے متعلق کچھ معلومات اور بعض امراض کے لئے گھریلو علاج کے قسم کا کچھ طب رائج بھی تھا تو اس کو باقاعدہ علم کا درجہ اس لئے نہیں دیا جاسکتا کہ اس میں علت اور معلول، دوا اور مرض کی شفاء، یا کسی ستارہ کے ظاہر ہونے اور موسم کی تبدیلی کے درمیان کسی منطقی رشتہ اور اصول سے واقفیت کا کوئی اظہار نہیں ملتا۔ جاہلی عربوں کی مذکورہ بالا طبعی خصوصیات کی ہی وجہ سے ہمارے خیال میں ان میں نہ صرف یہ کہ کسی طرح کے عقلی علوم اور وافر نثری ادب ترقی پذیر نہیں ہوسکا، بلکہ شعری ادب میں بھی مثنوی، رزمیہ یا ڈرامہ جو

خیال اور فکر کا تسلسل، واقعات کی ایک مکمل تصویر اور منطقی ترتیب کے طالب ہیں، وجود میں نہیں آسکے۔ اس کے برخلاف جاہلی عربوں کی طبیعت جزئیات کی تصویر کشی میں، تشبیہات و ترکیبوں کے تنوع اور اپنے محدود دائرے سے متعلق الفاظ کے گوناگوں استعمال میں اپنی زبان اور زبان دانی کے جوہر دکھاتی تھی۔ ان کی فطرت بسرعت ہیجان پذیر اور برانگیختہ ہو جانے والی، جذباتی اور متعصب و تنگ نظر تھی۔ کسی محدود خیال، کسی جزئی تصور، کسی ایک عمل، کسی ایک شئے، کسی ایک یاد یا ایک منظر سے جاہلی عرب بے انتہا متاثر ہو سکتا تھا اور اگر وہ شاعر ہو تو اس کو بخوبی شعر کے جامہ میں ڈھال سکتا تھا۔ لیکن یہ عرب طبیعت کی انتہائی اثر پذیری اور حساسیت تھی کہ اس شعر کو سن کر اسکے دوسرے ہم قوموں پر بھی وہی یا اس سے بڑھ کر احساس طاری ہو سکتا تھا۔ ایک عیسائی عرب مؤرخ کے الفاظ میں:

> ”شاید دنیا میں کوئی قوم شعر و ادب کے سلسلے میں ایسے جوش و جذبے کا اظہار کرنے یا لکھے اور بولے گئے الفاظ سے اتنا متاثر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی جتنا کہ عرب قوم۔ (اور) شاید کوئی زبان اپنے بولنے والوں کے ذہنوں پر اتنے مکمل طور پر اثر انداز نہیں ہو سکتی جتنا کہ عربی زبان[1]۔

کلام و بیان یا مختصراً لفظ سے متاثر ہونے کی یہ خصوصیت جو آج بھی عرب قوم کی ایک نمایاں خصوصیت ہے، جاہلی عہد میں ان کے اندر بدرجہ اتم موجود تھی۔ جاہلی عرب معاشرے میں ایک فصیح مقرر (خطیب) یا اس سے بھی بڑھ کر ایک شاعر کو قدر و منزلت کا جو اعلیٰ مقام حاصل تھا وہ عربوں میں اعجاز کلام کی اہمیت اور تاثیر کے پس منظر میں ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ شاعر گو اپنے قبیلہ کا رئیس نہیں ہوتا تھا یا ہر رئیس قبیلہ کے لئے شاعر ہونا ضروری نہیں تھا، لیکن ایک قابل ذکر شاعر اپنے قبیلہ کے معزز ترین لوگوں میں سے ہوتا تھا جس کو قبیلہ کے ہر معاملے میں دخل حاصل ہوتا تھا اور جس کی رسائی اہم ترین مشوروں اور مخصوص ترین حلقوں تک ہوتی تھی۔ ایسا اس

لئے تھا کہ جاہلی شاعر صرف اپنے کلام سے لوگوں کو متاثر کرنے والا یا ذہنی تفریح کا سامان مہیا کرنے والا نہیں تھا بلکہ ذہنی و فکری زندگی کے کسی اور اظہار کی غیر موجودگی میں ایک شاعر اپنے قبیلہ کے ضمیر، اس کی روح اور فکر کا سب سے بڑا ترجمان تھا۔ وہ ان روایات، قدروں اور معیاروں کا امین، محافظ، معلم اور مبلغ تھا جو کسی قبیلہ کو جان سے زیادہ عزیز ہوتی تھیں اور جو اس کی اجتماعی اور انفرادی زندگی کے لئے رہنمائی کا کام کرتی تھیں۔ ایک شاعر اپنے قبیلہ کا مؤرخ، ان کے کارناموں کا ڈھنڈورچی، ان کے انساب کا ماہر، زبان وبیان کے معرکوں میں ان کے دشمنوں کا جواب دینے والا اور خطرناک موقعوں پر اپنے قبیلہ والوں کی ذہنی وجذباتی رہنمائی کرنے والا ہوتا تھا۔ جاہلی دور کے عرب معاشرے میں ایک شاعر کی تقریباً مافوق الفطرت حیثیت اور عظمت کا اندازہ ان لوگوں کے اس عقیدہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کے خیال میں ہر شاعر کے قبضہ میں ایک جن ہوتا تھا جو ایسا فصیح وبلیغ اور پر اثر کلام اس کے دل ودماغ میں ڈالتا رہتا تھا۔ مگر آخر جاہلی شاعر اپنی اس قادر الکلامی اور اپنے ہم قوموں کے دل ودماغ کو متاثر کرنے کی اس غیر معمولی صلاحیت کو کن موضوعات، کن قدروں اور زندگی وموت کے کن تصورات کو پیش کرنے کے لئے استعمال کرتا تھا؟۔ اس کی عمومی افتاد طبع، اس کے مزاج اور طرز فکر کا کسی حد تک اندازہ تو ہم کو مندرجہ بالا گفتگو سے ہوگیا۔ آیئے اب دیکھیں کہ اس کا فکری مواد اور ماحصل کیا تھا۔

جاہلی شاعری کے موضوعات

اگر دیکھا جائے تو اپنے ماحول کے تقریباً یکساں قدرتی مناظر، خارجی زندگی سے متعلق محدود اشیاء اور گنے چنے جانوروں (خصوصیت سے اپنی سواری کے جانوروں) اور پرندوں کے تذکرے اور عشق ومحبت کے روایتی تصور کو طرح طرح کی نئی نئی تشبیہات واستعارات کے ذریعہ ادا کرنا جاہلی شاعری کا محض ظاہری اور نسبتاً سطحی پہلو تھا۔ اس کا دوسرا زیادہ وقیع، زیادہ مؤثر اور حاوی پہلو ان موضوعات سے متعلق تھا جو جاہلی سماج کی

قدروں، اعلیٰ معیار اور قابل قدر زندگی کے تصوّر کو پیش کرتے تھے۔ یہ تصوّرات اور موضوعات، جن کو بعض مستشرقین نے جاہلی دور کی ایک جامع اصطلاح "مُروّہ" میں منحصر بتایا ہے،^۲ عبارت تھے چند ایسی خصوصیات اور صفات سے جن کا حتی الامکان حصول جاہلی عربوں کا منتہائے زندگی تھا اور جن کی تکرار جاہلی شاعری کا سرمایہ ہے۔ ان خصوصیات میں سرفہرست شجاعت اور بہادری تھی۔

شجاعت اور بہادری

اس سے قبل ہم اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کرچکے ہیں کہ کس طرح بعض جغرافیہ دانوں اور مورخوں کے نقطہ نظر سے بدویانہ زندگی کا مخصوص ماحول اور ضروریات کچھ خاص قدروں کو پیدا کرنے اور بڑھاوا دینے کا سبب بنتے ہیں۔ اب یہاں ہم دیکھیں گے کہ کس طرح وہی قدریں جاہلی شاعری کا موضوع اور مواد بن رہی ہیں اور کس طرح جاہلی شاعری ان کو زندہ رکھنے اور اپنے معاشرے میں پھیلانے کا سبب تھی۔ چنانچہ پہلی بحث کے دوران ہم نے مثال کے طور پر شجاعت اور بہادری کی صفت کا ذکر کیا تھا اور دکھایا تھا کہ کس طرح بدویانہ طرز زندگی اور اس کے مخصوص حالات فطری طور پر اس ماحول میں رہنے والوں کے اندر شجاعت اور بہادری کی صفات کو بڑھاوا دینے کا سبب بنتے تھے۔ اب جاہلی شاعری کے ذریعہ اس دور کے عربوں کی ذہنی وفکری زندگی کے مطالعہ میں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان قدروں میں جو جاہلی عربوں کی زندگی کا اعلیٰ معیار متعین کرتی تھیں شجاعت اور بہادری سب سے ممتاز حیثیت رکھتی تھی۔ اس حقیقت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ جاہلی شاعری کا سب سے مشہور انتخاب جس کا نام بھی شجاعت وبہادری کی صفت (حماسہ) کی دین ہے۔ اپنی ضخامت کے تقریباً آدھے سے کچھ کم صفحات میں صرف پہلے باب "الحماسہ" کے لئے وقف ہے اگرچہ اس کے بعد کے دوسرے تو ابواب بھی اس صفت کے تذکرے سے خالی نہیں ہیں۔ دیوانِ الحماسہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں شامل اکثر جاہلی شعراء

غیر معروف اور مختلف قبیلوں کے عوام شاعروں اور بہادروں میں سے تھے جن کے اشعار یا تذکرے جاہلی ادب کے دوسرے مجموعوں میں نہیں پائے جاتے اس سے یہ اندازہ بھی نکالا جا سکتا ہے کہ جاہلی دور میں شاعری کا مذاق عرب کے کسی خاص حصے، کچھ خاص قبیلوں یا سماج کے صرف کسی مخصوص طبقے سے ہی متعلق نہیں تھا بلکہ وہ پورے ماحول میں جاری وساری اور جاہلی معاشرے کے ہر طبقے میں عام تھا۔ اور جن جذبات وخیالات کا اس شاعری میں اظہار ہے وہ بھی عرب معاشرے کی عام خصوصیت تھے۔ مثال کے طور پر دیوان الحماسہ کے ایک غیر معروف شاعر اُنیف بن زُبّان النّبہانی کے چند اشعار دیکھیے جو دشمنوں کے مقابلے میں اپنی قوم کی بہادری بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:

جَمعنا لكُم مِنْ حَيِّ عوفٍ ومالكٍ
كتائب يُردى المُقرِفين نَكالُها

(اے دشمنو) ہم نے تمہارے لئے (اپنے) عوف اور مالک کے قبیلوں سے
ایسے جتھے جمع کر لئے جو (تم جیسے) دوغلوں کو ہلاکت کی سزا دیتے ہیں

فَلَمّا أَتينا السَّفحَ مِنْ بَطنِ حائلٍ
بحيثُ تَلاقىَ طَلْحُها وسَيالُها

پھر جب ہم بطن حائل (مقام) کے پاس پہاڑ کے دامن میں پہنچ گئے جہاں
ببول اور طلح کے درخت ملے جلے کھڑے ہیں۔

دَعَوا لِنزارٍ وانتَمَيْنَا لِطَيٍّ
كأُسُد الشَّرَى اِقدامُها ونِزالُها

تو انہوں نے نزار کے نام کے نعرے لگائے اور ہم نے بنو طے کے جن کی کہ
پیش قدمی اور حملہ شری مقام کے شیروں کی طرح ہے۔

فَلَمّا التَقينا بَيَّنَ السَّيفُ بيننا
لِسائلةٍ عنّا حَفِيٍّ سُؤالُها

پھر جب ہم میں جنگ شروع ہو گئی تو تلوار نے (ہماری شجاعت و بہادری کی

ہمارے بارے میں اصرار کرکے پوچھنے والی کے لئے واضح کردیا

وَلَمَّا تَلَاقَوْ بِالرِّماحِ تَضَلَّعَتْ
صُدُورُ القَنا مِنهُمْ وعَلَّتْ نِهالُها

اور جب ہم نیزے لے کر ایک دوسرے کے قریب ہوئے تو نیزوں نے ان سے اپنی پیاس خوب بجھائی یہاں تک کہ سیراب ہوگئے۔

وَلَمَّا عَصَينا بالسُّيُوفِ تقطَّعتْ
وسائلُ كانتْ قبلُ سِلماً حِبالُها

اور جب تلوار کی باری آئی تو تعلقات کے وہ رشتے جو پہلے جُڑے ہوئے تھے کٹ کر الگ ہوگئے۔

فَوَلَّوا وَأَطرافُ الرِّماحِ عَلَيهِمْ
قَوادِرُ مَرْبُوعاتُها وَطِوالُها

تب وہ مڑ کر اس طرح بھاگے کہ نیزوں کے سرے، خواہ چھوٹے یا بڑے، ان میں جاگزیں اور ان پر حاوی تھے۔[۳]

ان اشعار کا انداز بیان اور ان کی روح جاہلی شاعری کا عام انداز ہے۔ لیکن اگر کسی کو حماسہ اور شجاعت سے لبریز شاعری کے شاہکار نمونے دیکھنے ہوں تو اس کو عمرو بن کلثوم اور عنترہ کے معلقات کا مطالعہ کرنا چاہئے جہاں ان صفات کا بدرجہ کمال اور اعلیٰ ترین پیمانے پر اظہار ہوا ہے۔

انتقام

شجاعت اور بہادری ہی کی ایک مبالغہ آمیز شکل کا اظہار جاہلی عربوں کے انتقام اور بدلہ کے تصور میں بھی ہوتا تھا۔ انتقام یا ثأر سے متعلق دور جاہلیت کے قانون اور قبائلی زندگی میں اس کی اہمیت کے بارے میں ہم پہلے کچھ گفتگو کرچکے ہیں۔ یہاں صرف اتنا اور اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ اس دور کی شاعری اس پر دلالت کرتی ہے کہ انتقام اور

بدلہ عرب میں جاہلیت کے پورے معاشرے کے لئے تقریباً ایک مذہبی اصول اور اعلیٰ ترین قدروں میں سے ایک قدر کی حیثیت رکھتا تھا۔ وہ پورا سماج جیسے کو تیسا اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور کان کے بدلے کان کے اصول پر سختی سے کاربند تھا بلکہ اس سلسلے میں اگر اینٹ کے بدلے پتھر ہو جائے اور اپنے ایک کے بدلے میں دوسرے کے زیادہ آدمی مار دیئے جائیں تو اور زیادہ خوشی اور فخر کی بات تھی۔ ایسے معاشرے میں نہ صرف یہ کہ عفو و درگذر کوئی قابل تعریف بات نہیں تھی بلکہ وہ ایک ایسی ذلت اور برائی تھی کہ کسی کی ہجو اور بدنامی کے لئے اس کی اس خصوصیت کا تذکرہ کافی ہو سکتا تھا۔ چنانچہ دیوان الحماسہ میں ایک اور غیر معروف شاعر ایسے ہی ایک موقع پر اپنی قوم سے مدد نہ پاکر ان کی ہجو کرتے ہوئے کہتا ہے:

يجزونَ مِن ظُلمِ اهلِ الظّلمِ مغفِرةً
ومِنْ اساةِ اهلِ السُّوءِ إحسانا

وہ ایسے ہیں کہ زیادتی کرنے والوں کو معاف کر دیتے ہیں اور ان کے ساتھ جو برائی کرے اس کے ساتھ احسان کرتے ہیں۔

كأنَّ رَبَّكَ لَمْ يخلُقْ لِخَشْيَتِهِ
سِواهُمْ مِنْ جميعِ النّاسِ إنسانا

گویا خدا نے اپنے سے ڈرنے کے لئے ان کے علاوہ اور کوئی آدمی ہی نہیں پیدا کئے ہیں؟

ذرا غور کیجئے یہی اشعار جو اسلام کی تعلیمات پر چلنے والے کے لئے قابل تعریف ہو سکتے ہیں دور جاہلیت کے معیار کے مطابق بدنامی اور ذلت کا سبب تھے۔ اس سے یہ اندازہ بخوبی کیا جا سکتا ہے کہ جاہلیت کے کئی معیار اور اعلیٰ اور بہتر زندگی سے متعلق ان کے تصورات اسلام کے بالکل برعکس تھے اور اسی سے ہم اس مخالفت کے کچھ اسباب سراغ لگا سکتے ہیں جو قریش مکہ اور بعد میں بدوی قبیلوں کو اسلامی تعلیمات سے تھی۔

انتقام کے سلسلے میں کسی طرح کی رعایت اور نرمی کے ذلت اور عار ہونے کا تصور

ہی تھا جو جاہلی عربوں کو اپنے قبیلہ کے مقتولوں کے عوض خون کے بدلے خون کے بجائے مال کی شکل میں خون بہا لینے سے روکتا تھا۔ حالانکہ ہر ایک اس بات کو جانتا تھا کہ بدلے میں خون بہا لینے سے انتقام در انتقام سے متعلق جنگوں کا وہ لامتناہی سلسلہ ختم ہوجائے گا جس نے بعض اوقات قبیلوں کے قبیلے فنا کردیئے۔ اپنے مقتول کے بدلے میں خونی انتقام کے بجائے خوں بہا (دیہ) لے لینا کتنی بڑی ذلت تھی اس کا اندازہ جاہلی دور کے موجود ادب سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ مثلاً اس دور کے آخری زمانے سے متعلق مشہور شاعر اور پہلوان عمرو بن معدیکرب کی بہن کبشہ اپنے ایک بھائی عبداللہ کے قتل کے بدلے (مخصوص حالات کی وجہ سے) عمرو اور اپنی قوم کی دیت پر رضامندی پر کہتی ہے:

فإن أنتُم لم تثأرُو واتَّدَيْتُمْ
فَمشُّوا بآذانِ النّعامِ المُصلَّمِ

اور اگر تم نے خوں بہا لے لیا اور خون کا بدلہ خون سے نہیں لیا تو کن کٹے شتر مرغ جیسے کان لئے ہوئے بھاگ جاؤ (کہ طعنے اور عار کی باتیں نہ سنائی دیں)۔

ولا ترِدُو الَّا فضولَ نِسَائِكُمْ
إذا أرتَمَلَتْ أعقابُهُنَّ مِنْ الدَّمِ

(اور ذلت میں تمہارا مقام یہ ہوگا کہ) تم اپنی عورتوں کے دھوون والے پانی پر پڑاؤ کروگے اس حال میں کہ ------[5] (عربوں کا طریقہ تھا کہ سفر میں کہیں صاف پانی کا ذخیرہ مل جانے پر پہلے مرد اس پانی کو استعمال کرکے آگے نکل جاتے تھے پھر عورتیں آزادی سے نہاتی دھوتی تھیں۔ اگر کوئی مرد اتنا پچھڑ جائے کہ اسے عورتوں کا استعمال شدہ پانی ملے تو اس کے لئے بڑی ذلت کی بات سمجھی جاتی تھی۔)

اسی طرح ایک اور خاتون ام عمر بنت وقدان اپنے خاندان کو مخاطب کرتے ہوئے، جس

نے کہ اس کے بھائی کی دیت لینے پر رضامندی ظاہر کی تھی، کہتی ہے:

إِن أَنتُمُ لَم تَطلبُوا بأخيكمُ
فذروا السّلاحَ ووحّشُوا بالابرَقِ

اگر تم اپنے بھائی کا بدلہ نہیں لے سکتے تو ہتھیار پھینک دو اور کہیں دور نکل جاؤ

وخُذُوا المكاحلَ والمجاسدَ والبَسُوا
نُقَبَ النّساءِ فبئسَ رَهطُ المُرهَقِ

اور عورتوں کی طرح سرمہ لگاؤ اور رنگین کپڑے اور شلواریں پہن لو کہ بدترین جماعت مظلوموں اور بے بسوں کی ہے[۶]

مندرجہ بالا مثالوں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح جاہلی معاشرے : عورتیں مردوں کو لڑنے بھڑنے پر اکسانے اور اس سے گریز کرنے پر شرم اور غیرت دلانے کا کام کرتی تھیں۔

سخاوت اور مہمان نوازی

شجاعت اور انتقام لینے میں مستعدی کے بعد یا اس کے برابر ہی جاہلی معاشرے میں سخاوت اور مہمان نوازی کی صفت کو سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ اس دور کی شاعری او الذکر صفات کی طرح شاعروں کی اپنی اور اپنی قوم کی سخاوت، مال خرچ کرنے اور مہ نوازی کے ذکر سے بھری ہوئی ہے۔ اور اسی طرح دشمنوں اور مخالفین کی ہجو کے بزدلی کے ساتھ ساتھ کنجوسی کا بھی تذکرہ رہتا ہے۔ یہاں یہ چیز بھی یاد رکھنی چاہیئے جاہلی معاشرے کی دوسری اور قدروں اور معیاروں کی طرح سخاوت میں بھی اعتدال استعمال یا عام درجہ کی مہمان نوازی کوئی خاص قابل تعریف بات نہیں تھی۔ ج معاشرے کے "مُروۃ" (جواں مردی) کے تصور میں شامل خصوصیات میں مبالغہ، حد گذر جانا یا افراط و تفریط ہی کسی کے دوسروں کے مقابلے میں آگے بڑھنے کا سبب

تھی۔ ان چیزوں میں مسابقت اور ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی خواہش نے جاہلی عربوں میں ان صفات کا ایسا تصور پیدا کردیا تھا جہاں ان معاملات میں حد سے گذر جانا ہی خوبی اور فخر کی بات سمجھی جاتی تھی۔ دیوان الحماسہ کا ایک شاعر المرّار الفقعسی نسبتاً معتدل انداز اختیار کرتے ہوئے کہتا ہے:

آلَيتُ لا اُخْفِي اِذَا اللَّيلُ جَنَّنی
سَنَا النَّارِ عنْ سَارٍ ولا مُتَنَوِّرِ

میں نے قسم کھا رکھی ہے کہ رات ہوجانے کے بعد اپنی آگ کسی مسافر سے چُھپی نہیں رہنے دونگا۔

فيَامُوقِدِی نَاری ارْفعاها لَعَلَّها
تُضِیُٔ لِسَارٍ آخِرَ اللَّیلِ مُقتِرِ

تو اے میرے آگ کو بھڑکانے والے (خادم) ذرا اسے اور تیز کر شاید کہ اس کی روشنی کسی بھوکے پیاسے رات کے مسافر کو لے کر آئے۔

اِذَا قالَ مَنْ اَنْتُم لیعرفَ اهلَهَا
رَفَعْتُ لهٗ باِسْمِی ولَمْ اَتَنَكَّرِ

اور جب کوئی (ایسا مسافر) واقفیت حاصل کرنے کے لئے آکر پوچھتا ہے کہ آپ کون ہیں تو میں فوراً مکمل کر اپنا تعارف کراتا ہوں اور ذرا بھی اجنبیت کا اظہار نہیں کرتا۔

اس طرح ہم اپنے مہمان کی برکت سے رات گذارتے ہیں اور (اس اونٹ کا)

فَبِتْنَا بِخَيْرٍ مِن كرامةِ ضيفِنَا
وَ بِتْنَا نُهَكِّی طُعمَهٗ غيرَ مَيْسَر

گوشت جو اکیلے مہمان کے لئے (کاٹا گیا) تھا (زائد ہونے کی وجہ سے) تحفے

[illegible]

جاہلیت کے آخری دور میں سخاوت کے سلسلے میں بنو طے کے سردار حاتم بن عدی کا نام تو خیر ضرب المثل ہی بن گیا ہے اور اس سے متعلق مبالغہ آمیز فیاضی اور ایثار کے کتنے ہی قصے مشہور ہیں۔ مگر جاہلی شاعری کے مجموعوں میں موجود اس کے مختلف اشعار بھی اس کی اس فطری خصوصیت کا اظہار کرتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے:

أكُفُّ يَدى عن أن يَنالَ إلتماسُها
أكُفَّ صِحابى حينُ حاجتُنا معاً

(کھانے پر) میں اپنا ہاتھ روکے رکھتا ہوں کہ کہیں وہ (خوان میں) ساتھیوں کے ہاتھ سے ٹکرا نہ جائے کیونکہ اس وقت سب کی ضرورت ایک جیسی ہوتی ہے (سبھی بھوکے ہوتے ہیں اور کھانا محدود ہوتا ہے۔)

أبيتُ هَضِيمَ الكَشْحِ مُضْطَمِرَ الحشا
مِنَ الجُوعِ أخْشِى الذَّمَّ إنْ أتَضَلَّعا

اس طرح میں خالی پیٹ بھوک سے مضطرب رات گزارتا ہوں لیکن سیر ہوکر کھانے میں بدنامی سے ڈرتا ہوں۔

وَإنّي لأسْتَحيِي رَفيقيَ أنْ يرَى
مَكَانَ يَدِي مِنْ جَانبِ الزّادِ أقْرَعا

اور میں اس بات میں بھی اپنے ساتھ کھانے والے سے شرماتا رہتا ہوں کہ کہیں وہ دسترخوان پر میرے خالی ہاتھ کو دیکھ نہ لے۔[۸]

ایفائے عہد اور امانت

سخاوت اور فیاضی اور ساتھیوں کے لئے ایثار ہی کی طرح ایفائے عہد اور امانت کا بھی جاہلی معاشرے میں ایک اعلیٰ تصور تھا اور یہ بھی ان خوبیوں میں شمار ہوتی تھی جو جواں مردی یا "مُروّۃ" کی شایان شان تھیں۔ جاہلی شاعری اور اس دور

کی روایات میں ایسے کئی واقعات کا بیان آتا ہے جس میں ان خوبیوں کی اعلیٰ ترین مثالیں پیش کی گئی ہیں اور جو اس معاشرے کے لوگوں کے لئے معیار کا کام کرتی تھیں۔ چنانچہ اس طرح کی روایتوں میں سموال بن عادیا کا قصہ بہت مشہور ہوا جس کا ایفائے عہد اور امانت حاتم طائی کی سخاوت کی طرح ضرب المثل کی حیثیت اختیار کرگیا تھا۔ چنانچہ عرب کہتے تھے "اَوفی مِن السَمْوألِ" یا "وَفاءٌ کَوفاءِ السَمْوألِ"[۴] اس کا قصہ مختصر کچھ اس طرح ہے کہ سموال بن عادیا ایک یہودی رئیس تھا جو مدینہ سے کچھ شمال میں تیماء کے مقام پر اپنے قلعہ ابلق میں رہتا تھا۔ مشہور شاعر امراء القیس جو وسطی عرب کے شاہی خاندان کندہ سے تعلق رکھتا تھا۔ جب اپنے دشمنوں سے فرار ہوکر شام کی طرف بھاگ رہا تھا تو اس نے کچھ عرصہ سموال کے پاس قیام کیا اور جاتے وقت اپنی پانچ زرہیں امانتاً اس کے پاس رکھوا گیا تھا۔ امراء القیس کو تو پھر کبھی واپس عرب آنا نصیب نہیں ہوا البتہ شاہ حیرہ نے جو اس کا پرانا دشمن تھا سموال بن عادیا سے وہ زرہیں لینا چاہیں مگر دوسرے کی امانت ہونے کی وجہ سے سموال نے ان کو دینے سے انکار کردیا۔ اس پر شاہ حیرہ نے ان زرہوں کو زبردستی لینے کے لئے ایک فوج بھیج دی جس نے آکر سموال کے قلعہ کا محاصرہ کرلیا۔ اتفاق سے سموال کا لڑکا جو شکار کھیلنے گیا ہوا تھا باہر ہی رہ گیا اور محاصرہ کرنے والی فوج نے اس کو پکڑ لیا اور قلعہ کے سامنے لاکر سموال سے پوچھا کہ کیا وہ اس لڑکے کو پہچانتا ہے؟ اس کے اقرار میں جواب دینے پر کہ ہاں یہ اس کا لڑکا ہے فوج کے سردار نے اس سے کہا کہ وہ زرہیں واپس کرنے پر تیار ہے یا اس لڑکے کا خاتمہ کردیا جائے۔ اس پر سموال نے قلعہ کے اوپر سے جواب دیا کہ میں اپنے مہمان سے کئے گئے عہد کو کسی حالت میں نہیں توڑ سکتا اور نہ ہی اس کی امانت میں خیانت کرسکتا ہوں اس لئے جو دشمنوں کی مرضی ہو وہ کریں۔ چنانچہ اس فوج کے سردار نے اس لڑکے کو وہیں قتل کردیا۔ اور اس کے بعد محاصرہ اٹھاکر واپس چلا گیا۔ اس سلسلے میں خود سموال کے اشعار کتاب الاغانی کی انیسویں جلد

میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قبائلی عصبیت اور وفاداری

اسی سے ملتا جلتا جذبہ جو عربوں کی قبائلی زندگی میں انتہائی مبالغہ آمیز صورت میں ظاہر ہوتا تھا وہ اپنے قبیلہ اور قبیلہ والوں سے بہر صورت وفاداری تھی جو اپنی شدت کی وجہ سے خطرناک درجہ کی عصبیت کی شکل میں عربوں کی قبائلی زندگی کی بنیاد تھی۔ قبیلہ کی تعریف اور اس کی نوعیت سے متعلق ہم کچھ پہلے گفتگو کر چکے ہیں۔ یہاں جاہلی معاشرے میں قبائلی عصبیت کے ایک اعلیٰ قدر ہونے سے بحث ہے جس کا اظہار مشہور ضرب المثل اُنْصر أَخاکَ ظالماً او مظلوماً[۸] (اپنے بھائی کی مدد کر خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم) میں ہوتا ہے۔ بعد میں رسول پاکؐ نے اس کی ایک اسلامی تشریح فرمائی جس سے اس کا مفہوم بالکل بدل گیا۔ البتہ دور جاہلیت میں اس کا پہلا مفہوم ہی رائج تھا۔ چنانچہ قریط بن انیف' بنو مازن کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے:

قومٌ إذالشَرُّ أَبدی ناجِذَیهِ لَهُم
طارُو الیهِ زرافاتٍ وَ وُحدانَاَ

وہ ایسی قوم ہیں کہ جب جنگ ان کے لئے اپنی کچلیاں ظاہر کردیتی ہے تو اس کی طرف اکٹھا اور اکیلے اڑتے ہوئے پہنچ جاتے ہیں۔

لایسألُونَ أخاهُم حینَ ینلُبُهُم
فی النّائباتِ علی ما قالَ بُرهانَاَ

اور اپنے بھائی سے جب وہ مصیبت کے وقت ان کو آواز دیتا ہے وہ دلیلیں اور ثبوت نہیں مانگتے (بلکہ کچھ پوچھے بغیر اس کی مدد کے لئے پہنچ جاتے ہیں)۔[۹]

لیکن قبائلی وفاداری کا اس سے بہتر اور بے ساختہ اظہار ایک اور جاہلی شاعر اور بہادر دُرید بن الصمۃ کے یہاں ہے۔ جب اس کے قبیلے کی ایک جماعت ایک دھاوے کے بعد اس کے مشورے کے خلاف پڑاؤ ڈالنے پر راضی ہوگئی اور اس کے نتیجہ میں اس کو دشمن کے اچانک حملے سے سخت نقصان اٹھانا پڑا تو دُرید اس واقعہ کو یاد کرتے ہوئے کہتا ہے:

فَلَمَّا عَصَونی کُنتُ مِنْهُم وقَدْ أُرَی
غوایتهُم و أَنَّنِي غیرُ مُهتدی

اور جب انہوں نے میرا کہنا ماننے سے انکار کردیا تو میں ان کے ساتھ شامل ہوگیا حالانکہ میں انکی غلطی دیکھ رہا تھا اور اپنے شامل ہونے کو بھی غلط سمجھ رہا تھا۔

وهَلْ أنَا إلَّا مِنْ غزيّةِ إنْ غوتْ
غويتُ وَ إنْ ترشُد غزيةِ أَرشدِ

میں تو غزیہ کے قبیلے سے ہوں اور غزیہ گمراہ ہوگئے تو میں بھی گمراہ ہوجاؤں گا اور اگر وہ سیدھی راہ چلیں گے تو میں بھی سیدھے راستہ پر رہوں گا۔[۴]

مذکورہ بالا صفات کے علاوہ مظلوم کی امداد، قدرت حاصل ہو جانے کے بعد معاف کردینا، (دشمن پر غلبہ پانے سے پہلے معاف کردینا بزدلی اور عار تھا)، طلاقت لسانی، شعر گوئی اور خطابت میں مہارت وغیرہ بھی ایسی خوبیاں تھیں جن کے جاہلی شاعری میں گن گائے گئے ہیں اور جو ایک مرد کامل کی شایان شان سمجھی جاتی تھیں۔ ان صفات کو نظر میں رکھتے ہوئے ہم دیکھ سکتے ہیں کہ جاہلی معاشرے میں ایک کامیاب آدمی کا کیا تصور تھا اور اس سماج کا معلم اور دانشور یعنی شاعر اپنے معاشرے میں کن قدروں کو بڑھاوا دینے اور پھیلانے کا سبب بن رہا تھا۔ البتہ یہاں ہم اتنا اضافہ اور کرسکتے ہیں کہ جاہلی معاشرے میں مذکورہ بالا قدروں کے علاوہ بعض اور خصوصیات ایسی موجود تھیں جن کا ذکر بھی شاعروں نے بکثرت اور فخریہ انداز میں کیا ہے گو ان کو وہ اعلیٰ حیثیت اور مقدم

طور پر معیاری مقام نہیں حاصل تھا جو پہلے ذکر کی گئی خصوصیات کو حاصل تھا۔ ان مؤخر الذکر چیزوں میں شراب نوشی اور اس کے ملحقات، عورتوں سے ناجائز تعلقات اور جوا بازی وغیرہ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

جاہلی عربوں کی مذہبی زندگی

اسلام سے پہلے عربوں کا مذہب تہذیب کے بالکل ابتدائی درجہ سے متعارف کسی بھی قوم کی طرح بعض انتہائی قدیمی تصورات کا مرکب تھا۔ جس کی تفصیل ہم آگے پیش کریں گے۔ اس میں اس کے ساتھ ساتھ ان کے شمال اور جنوب کی پڑوسی تہذیبوں اور مذہبی روایات کے کچھ اثرات بھی شامل ہوگئے تھے۔ چنانچہ جاہلی عربوں کی مذہبی زندگی میں ہمیں دونوں عناصر کار فرما نظر آتے ہیں۔ یہاں ہم پہلے عربوں کے درمیان بیرونی مذہبی اثرات کو پیش کررہے ہیں پھر ان کے اپنے تصورات کا ذکر آئے گا۔

بیرونی اثرات

جزیرہ نمائے عرب میں بیرونی مذہبی اثرات زرتشتیت یہودیت اور عیسائیت کے دو فرقوں یعنی نسطوریت اور یعقوبیت کی تبلیغی وسیاسی سرگرمیوں، ان کے بعض مستقل ٹھکانوں اور ان کے خیالات وعقائد کی اشاعت کی صورت میں تھے۔ مثلاً یہودیوں نے نہ صرف شمالی عرب میں تیماء، فدک، خیبر، وادی القری اور سب سے بڑھ کر مدینہ میں جو اس وقت یثرب کہلاتا تھا، اپنے مستقل مرکز بنا رکھے تھے بلکہ ان کے اثرات جنوبی عرب میں بھی موجود تھے جہاں بہت سے عرب قبیلوں نے یہودیت اختیار کرلی تھی۔ جنوبی عرب کے یہودیت اختیار کرنے والے عربوں میں سب سے مشہور ذونواس اور اس کا قبیلہ تھا جنہوں نے حضور پاکؐ کی پیدائش سے کچھ پہلے یمن میں ایک یہودی ریاست بھی قائم کرنے کی کوشش کی تھی۔ بہرحال، شمال ہو یا جنوب، دونوں جگہ کے بارے میں

یہ کہنا مشکل ہے کہ وہاں کے یہودیوں میں کتنے پہلی اور دوسری صدی عیسوی میں رومیوں کے ہاتھوں فلسطین کی تباہی کے بعد بھاگ کر آنے والے اسرائیلی یہودی تھے اور کتنے عرب نژاد قبیلے تھے جنہوں نے اسرائیلیوں کے زیر اثر یہودیت اختیار کرلی تھی۔ مدینہ (یثرب) کے یہودیوں کے بارے میں گمان غالب یہی ہے کہ وہ عرب قبیلے تھے جنہوں نے یہودیت قبول کرلی تھی گو یہ ہو سکتا ہے کہ شروع میں یثرب میں آکر آباد ہونے والوں میں ایک اقلیت اسرائیلی یہودیوں کی بھی رہی ہو جن کے زیر اثر بنو قریظہ، بنو نضیر اور قینقاع کے عربوں نے یہودیت کو قبول کیا ہو۔ البتہ یہ زیادہ یقینی ہے کہ یثرب پہلے سے یہودیوں کے قبضے میں تھا اور اوس اور خزرج کے یمنی الاصل قبیلے بعد میں (تقریباً ۳۰۰ عیسوی کے آس پاس) وہاں پہنچ کر آباد ہوئے۔ ان یہودیوں کے زیر اثر عربوں میں بہت سے اسرائیلی نام، تخلیق عالم، رسالت اور آخرت وغیرہ سے متعلق تصورات نیز متعدد دینی اصطلاحات جیسے جہنم، شیطان، ابلیس وغیرہ کسی حد تک معروف ہوچکی تھیں۔

یہودیت ہی کی طرح عیسائیت کے اثرات بھی اسلام سے پہلے عربوں میں کسی حد تک پہنچ چکے تھے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ یہودیت کے مقابلے میں عیسائیوں کی سیاسی حیثیت زیادہ مضبوط تھی اور عرب کے شمال اور جنوب دونوں طرف سے بیرونی عیسائی حکومتیں جزیرہ نمائے عرب کے اندرونی علاقوں پر اپنے اثرات قائم رکھنے کے لئے کوشاں تھیں۔ چنانچہ اسی مقصد کے پیش نظر اسلام سے پہلے بازنطینی حکومت نے جنوبی شام میں غسانیوں کی سرحدی عرب ریاست کی سرپرستی اختیار کی تھی اور اسی طرح کے عزائم لے کر حضورؐ کی پیدائش سے کچھ پہلے حبشہ کی عیسائی حکومت نے یمن میں اپنا تسلط قائم کیا تھا، جس کے ایک سردار ابرہہ نے خانہ کعبہ کو ڈھانے کے لئے مکّہ تک چڑھائی کی تھی۔ عرب کے شمال مشرق میں لخمیوں کی ریاست جس کا دارالسلطنت حیرہ تھا، ایرانیوں کی زیر سرپرستی قائم ہوئی تھی اور اس اعتبار سے شروع میں وہاں زردشتی عقائد کے ماننے والے بھی موجود تھے۔ مگر اسلام سے دو ایک صدیوں پہلے سے جب مشرق

شام اور عراق میں نسطوری عیسائیوں کا زور بڑھتا چلا گیا اور یونانی علوم میں ان کی مہارت نے خود ایرانی دربار میں ان کے لئے ایک باعزت جگہ بنادی تو حیرہ کی ریاست میں بھی ان کی مقبولیت ہوئی اور نسطوری عیسائیت کو وہاں اپنی تبلیغ میں کافی کامیابی ہوئی۔ عرب کی شمالی سرحدوں پر مشرق و مغرب کی طرف ان دو عیسائی مرکزوں کے علاوہ' جن میں سے ایک نسطوری اور دوسرا (غسانی) یعقوبی مسلک کے تھے' جنوب میں عیسائیوں کا ایک بہت بڑا مرکز نجران میں تھا جنہوں نے اپنی ایک طرح کی شہری حکومت بنا رکھی تھی اور تجارت و زراعت کے علاوہ مختلف طرح کی صنعتوں' خاص طور پر ریشمی چادروں کی بنائی کے لئے مشہور تھے۔ یہ لوگ بھی یعقوبی مسلک کے تھے جیسا کہ ان کے سامنے تنگ سمندر (بحر احمر) کے پار افریقہ میں حبشہ کی ریاست تھی جن سے نجرانیوں کا گہرا رابطہ تھا۔

عرب کے اندر عیسائیوں کے اثرات کو صرف شمالی اور جنوبی ان بڑے مرکزوں تک ہی محدود نہ سمجھنا چاہئے۔ بلکہ اندرونی عرب کے علاقوں اور اس کے صحراؤں اور بازاروں میں ایسے بہت سے عیسائی راہب اور مبلغ مقیم یا گھومتے ہوئے مل جاتے تھے جو یا تو اپنے عقیدوں اور طور طریقوں کی وجہ سے بڑے عیسائی شہروں میں ناپسندیدہ تھے یا پھر اپنے مذہبی جذبہ کے تحت مجاہدات اور سخت زندگی کے طلب گار تھے۔ ایسے عیسائی مبلغین سے متاثر ہو کر کبھی کبھی عرب کے قبیلوں میں سے بعض افراد عیسائیت کو قبول کرلیتے تھے۔ ایسے لوگوں میں دور جاہلیت کی بعض مشہور شخصیتیں مثلاً حنظلہ الطائی قُسّ ابن ساعدہ' اُمیّہ بن ابی الصّلت اور عدی بن زید وغیرہ شامل تھے۔ ان میں سے موخر الذکر تینوں کا جاہلی شاعری اور ادب میں ایک خاص مقام ہے۔ یہودیت کی طرح عیسائیت بھی عربوں کے درمیان مخصوص تصورات واصطلاحات سے واقفیت کا ایک سبب بنی تھی۔

بہر حال' جزیرہ نمائے عرب میں یہودیت اور عیسائیت اور ایک معمولی حد تک زرتشتیت کے یہ اثرات خواہ کتنے ہی دخیل کیوں نہ ہوں لیکن یہ حقیقت ہے کہ

سرحدی ریاستوں کو چھوڑ کر عام طور پر عربوں نے ان مذاہب کو قبول کرنے سے انکار کردیا تھا اور سرحدی ریاستوں یا اندرون ملک کے بعض مرکزوں میں جس محدود اقلیت نے ان کو قبول بھی کیا تھا اس کی زندگی اور تمدن میں ہم کو ان مذاہب کا مخصوص رنگ نہ ہونے کے برابر نظر آتا ہے۔ چنانچہ اس زمانے میں عربوں میں سے یہودیت اور عیسائیت کے ماننے والے اپنے خیالات اور رہن سہن کے اعتبار سے عرب کے عام بدویانہ تمدن میں ہی رنگے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اس حقیقت کے پیچھے کئی اسباب ہوسکتے ہیں جن میں سے چند کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔

عرب کے مخصوص جغرافیائی حالات اور آب وہوا کے پیش نظر جس طرح کا بدویانہ تمدن اور طرز زندگی وہاں رائج تھا وہ ایک خاص سطح کی عقلی اور روحانی زندگی کی ہی بنیاد بن سکتا تھا۔ ہلال زرخیز سے اشاعت پذیر مذہب جو نہ صرف اعلیٰ تہذیبی مرکزوں کے پروردہ تھے، بلکہ یونانی فلسفہ کی آمیزش سے عقلیت پسندی کے اعتبار سے دو آتشہ ہوچکے تھے، عربوں کی سادہ طبیعت اور شاعرانہ طرز فکر کے لئے قابل قبول نہیں ہوسکتے تھے۔ اس کے علاوہ ہر مذہبی روایت کے ساتھ اس مخصوص تمدن کا ظاہری خول بھی ہوتا ہے جس میں وہ پروان چڑھا ہوتا ہے۔ عربوں کا بدویانہ تمدن اور ذوق ان مذہبی روایتوں کے جلو میں شامل شہری تمدن کے لوازمات کے ساتھ کسی طرح لگا نہیں کھاتا تھا۔ دوسری طرف ان مذہبی روایتوں کے ساتھ اپنی اپنی مخصوص اڑچنیں بھی تھیں جو عربوں کے درمیان ان کی اشاعت میں رکاوٹ بنتی تھیں۔ مثلاً یہودیوں میں بنی اسرائیل کے چنیدہ قوم ہونے کا عقیدہ اس قدر گہرے طور پر راسخ ہوچکا تھا کہ وہ کسی دوسری نسل کے افراد کو، خواہ وہ انکے مذہب کو اختیار ہی کیوں نہ کرلے، کبھی اولاد اسرائیل (حضرت یعقوب) کے برابر درجہ نہیں دے سکتے تھے۔ یہ عدم مساوات اور کم تر درجہ عربوں جیسی آن بان رکھنے والی آزاد قوم کے لئے کبھی قابل قبول نہیں ہوسکتا تھا۔ الا ماشاء اللہ۔ اسی طرح عیسائیوں میں ایک تو ان کا دینیاتی ارتقاء خاص یونانی حلقوں کی گود میں ہوا جس نے ان کے بنیادی عقیدوں مثلاً تثلیث یا کفارہ وغیرہ میں اتنی تعقید اور باریکیاں پیدا کردی

تھیں کہ خود عام عیسائیوں کے لئے ان کا سمجھنا مشکل رہتا تھا، دوسری طرف عیسائیوں کی باہمی فرقہ بندیوں نے، جو خاص طور پر اسلام سے چند صدیاں پہلے سے اپنے پورے زور پر تھیں، ان میں مزید دینیاتی گتھیاں ڈال دی تھیں۔ جس کے سبب وہ عربوں کے سادہ فکر سے بہت دور کی چیز بن گئے تھے اور عربوں کو متاثر کرنے میں عام طور پر ناکام رہے تھے۔

جاہلی عربوں کا رائج الوقت مذہب

اس پس منظر کے ساتھ اب ہم دیکھتے ہیں کہ ظہور اسلام کے وقت عام طور پر عرب میں رائج اور شائع مذہب کیا تھا اور عملی طور پر ان کی مذہبی زندگی کن بنیادوں پر قائم تھی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے تو ہمارا سابقہ ان مذہبی تصورات اور عقیدوں سے پڑتا ہے جن کو ہم نے اوپر "انتہائی قدیمی تصورات" کے نام سے یاد کیا ہے۔ اور یہ اس اعتبار سے ہے کہ یہ تصورات اور عقیدے اپنے تہذیبی ارتقاء کے ابتدائی درجہ میں کم وبیش تمام انسانی گروہوں کا سرمایہ رہے ہیں اور اب بھی اس دور کے تمدن یا اس کے اجزاء پر مشتمل تہذیب کی حامل بہت سی قوموں میں پائے جاتے ہیں۔ جہاں دور جاہلیت کے عربوں کا تعلق ہے ان قدیم مذہبی تصورات میں "اینیمزم" (روحیت)، "فیٹشزم" (اشیاء پرستی)، "ٹیبوازم" (نظام ممنوعات)، "مانازم" (نظام قوت) اور مختلف دیوی دیوتاؤں کی پرستش پر مبنی مشرکانہ عقیدے خاص طور پر نمایاں تھے۔

"روحیت" یا "اینیمزم" سے ہماری مراد اس عقیدے اور نقطہ نظر سے ہے جس میں انسان، جاندار اور بے جان تمام مظاہر فطرت کے اندر ایک روح کار فرما دیکھتا ہے۔ چنانچہ جانوروں اور پرندوں کے علاوہ جو بہ آسانی روح کے حامل سمجھے جاسکتے ہیں، یہ عقیدہ درختوں، جھاڑیوں، چٹانوں، پتھروں، چاند، سورج، ستاروں، پہاڑوں، صحراؤں، ہوا، بارش، پانی کے چشموں اور کنوؤں وغیرہ جیسی بے جان چیزوں کے اندر بھی ایک روح دیکھتا ہے اور ان کو انسانوں اور جانوروں کی طرح زندہ سمجھتا ہے۔ گویا "روحی" عقیدہ

رکھنے والوں کے لئے کائنات کی تمام اشیاء دو پہلو یا رخ رکھتی ہیں۔ ایک ان کا مادّی یا ظاہری پہلو اور ایک ان کا روحانی پہلو۔

"فیٹشزم" کے عقیدے میں "طاقت" کا تصور خصوصی اہمیت رکھتا ہے۔ اس عقیدہ کے مطابق بعض اشیاء مخصوص "طاقت" یا "قوت" کی حامل سمجھی جاتی ہیں اور ان کے نفع یا نقصان کی بنیاد پر ان سے ڈرا اور بچا' یا ان کا احترام یا پرستش کی جاسکتی ہے۔ اسی سے ملتا جلتا تصور "مانا" کا ہے۔ اس تصور میں بھی اشیاء یا اشخاص کی مخصوص "طاقت" مرکزی حیثیت رکھتی ہے' اگرچہ "فیٹش" اور "مانا" دونوں صورتوں میں یہ "طاقت" اشیاء یا اشخاص کی جسمانی حیثیت یا طاقت سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ ایک طرح کی روحانی طاقت یا اثر سے تعبیر کی جاسکتی ہے۔ البتہ مانا کی بہ نسبت "فیٹش" کی طرف انسانی رویہ میں ایک طرح کی شدت اور مذہبی اعتقاد کا عنصر شامل رہتا ہے۔ کسی نہ کسی درجہ میں "مانا" تقریباً ہر چیز اور ہر شخص میں موجود ہوتا ہے۔ لیکن اہم شخصیتوں جیسے قوم کے لیڈروں یا پرانے زمانے میں بادشاہوں یا اولیاء اور روحانی شخصیتوں میں یا بعض اشیاء میں یہ غیر مرئی "طاقت" یا اثر بہت زیادہ ہوتا ہے اور کم "مانا" رکھنے والے عام آدمی کو قریب آنے یا تعلق قائم ہونے پر متاثر کرسکتا ہے۔ "مانا" کا ایک پہلو کسی حد تک اسلامی روایت میں "برکت" اور "روحانی طاقت" کے تصور سے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ "مانا" کے برخلاف "ٹیبو" واضح طور پر موانعات کے زمرے سے تعلق رکھتا ہے' جس کی خلاف ورزی نقصان دہ اور مہلک ہوسکتی ہے۔ یعنی "ٹیبو" کے ذریعہ کچھ چیزیں' اشخاص' اعمال یا مواقع' ممنوعہ قرار دئے گئے ہوتے ہیں اور ان کی خلاف ورزی کچھ ایسی قوتوں اور نظام کو متاثر کرتی ہے جس کا نتیجہ خلاف ورزی کرنے والوں کے لئے مضر یا سنگین صورتوں میں مہلک بھی ہوسکتا ہے[1]

جاہلی عربوں کے عقیدوں اور مذہبی زندگی میں مذکورہ بالا سبھی قدیمی تصورات اور نظریات کی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً "انیمزم" اور "فیٹشزم" کا تصور ان کے مختلف چٹانوں' کنووں' چشموں یا مختلف درختوں کے مقدس اور بابرکت ہونے کے عقیدہ میں

پایا جاتا ہے۔ زم زم کا چشمہ جاہلی دور میں بھی مقدس سمجھا جاتا تھا اور لوگ اس کا پانی تبرکاً لے جاتے تھے اور عزیزوں اور دوستوں میں تقسیم کرتے تھے[۲]۔ اسی طرح نخلہ کے مقام پر غبغب کا غار تھا جہاں اہل مکہ اور دوسرے قبیلے عزیٰ کے نام کی قربانیاں دیتے تھے[۳]۔ وہیں پر عزیٰ کے مقدس درخت بھی تھے جن پر نذر و نیاز کی اشیاء لٹکائی جاتی تھیں[۴]۔ طائف کی دیوی اللات کا مظہر، جس کی بنو ثقیف خصوصی طور پر عبادت کرتے تھے، ایک مربع چٹان تھی[۵]۔ اسی طرح ازد قبیلہ کے بنو الحارث، ذو شریٰ نامی دیوتا کو ایک چار فٹ اونچی اور دو فٹ چوڑی کالے پتھر کی چٹان کی شکل میں پوجتے تھے۔ بعل کنوؤں اور چشموں کا دیوتا تھا اور دور جاہلیت میں اس کی پرستش کا اثر اسلامی دور کی ایک فقہی اصطلاح میں بھی باقی رہ گیا جہاں بعل کی سیراب کردہ زمین "ماسقی بالبعل" سے مراد کنوؤں سے سینچی گئی زمین (بالمقابل بارانی زمین) کے ہوتے ہیں۔[۶] "اینیمزم" اور "فیٹشزم" سے متاثر تصورات میں ہی ہم جاہلی عربوں کے اس طرح کے عقیدوں کو بھی شامل سمجھ سکتے ہیں کہ خون اور ہوا میں جان ہوتی ہے۔ یا اساف اور نائلہ پہلے گوشت پوست کے انسان تھے پھر پتھر کے ہو گئے۔ یا گوہ پہلے انسان تھی پھر قلب ماہیت ہو کر جانور بن گئی۔ اسی طرح وہ یہ بھی مانتے تھے کہ حضر موت میں ایک قبیلہ ہے جس کے افراد ایام قحط میں بھیڑیوں کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، یا کھجور کا درخت جانداروں کی طرح ہوتا ہے، وغیرہ[۷]۔

"ٹیبو" کا تصور یوں تو جاہلی عربوں کی زندگی کے تقریباً تمام پہلوؤں کو محیط تھا مگر اس کا سب سے نمایاں اظہار "حِمیٰ" یا "حرم" کے نظریہ میں ہوتا تھا۔ اس تصور کے مطابق ایسی تمام جگہوں کے آس پاس جہاں کسی دیوی دیوتا وغیرہ کا بت یا اس کی کوئی نشانی نصب ہوتی تھی، ایک متعین علاقہ مقدس قرار دے دیا جاتا تھا۔ یہی صورت ایسے قدرتی مظہر، چٹانوں، چشموں، کنوؤں یا درختوں وغیرہ کے ساتھ بھی تھی جو کسی مخصوص قوت کے حامل ہونے یا کسی دیوی دیوتا سے منسوب ہونے کی وجہ سے ایک خاص تقدس اختیار کر جاتے تھے۔ ایسے مخصوص مقامات کی متعین حدود کے اندر اس دیوی

دیوتا یا غیبی "طاقت" کا خصوصی عمل دخل سمجھا جاتا تھا اور اس مقام پر پائے جانے والے درخت اور جھاڑیاں' وہاں رہنے والے یا باہر سے وہاں آنے والے آدمی یا جانور اس علاقہ کے اندر اندر وہاں کے دیوی دیوتا یا مخصوص "طاقت" کے زیر حمایت سمجھے جاتے تھے۔ چنانچہ "حِمیٰ" یا "حرم" کے اندر تمام جاندار اور درخت وپودے وغیرہ مامون ومحفوظ سمجھے جاتے تھے اور ان کو کسی طرح کا نقصان پہنچانا ممنوع تھا۔ اس اصول کی خلاف ورزی ایسی غیبی اور ماورائی طاقتوں کو برانگیختہ کرسکتی تھی جس کا نتیجہ خلاف ورزی کرنے والے کے لئے سخت نقصان دہ ہوسکتا تھا۔ چنانچہ طائف میں اللّات کا حمیٰ یا نخلہ میں عُزّیٰ کا مقدس مقام یا خود کعبہ کے چاروں طرف حرم کا علاقہ اسی نوع کی مثالیں تھیں۔

"ٹیبو" کے سلسلے کی ہی اہم مثالوں میں زمانہ جاہلیت سے متعلق حج کی بہت سی رسومات اور روایات تھیں۔ مثلاً حج کے احکام کے لئے عرب قبیلوں کی "الحلّہ" "الحمس" اور "الطّلس" میں تقسیم اور پھر مثلاً "الحمس" کا' جس میں قریش اور ان کے تجارتی نظام میں شامل قبیلے آتے تھے' ایام حج میں حرم کے اندر جانوروں کا دودھ نہ نکالنا' گھی یا مکھن یا حرم کے اندر کی کوئی نباتات یا اون کے کپڑے نہ استعمال کرنا' نہ اون کاتنا' نہ سوائے کھالوں کے کسی اور چیز کے سایہ میں بیٹھنا اور نہ اپنے گھروں میں ان کے دروازے سے داخل ہونا' بلکہ اگر ضرورت پڑجائے تو گھر کے پیچھے سے دیوار میں نقب لگاکر داخل ہونا یا ایام حج میں حرم کی حدود سے باہر نہ جانا وغیرہ شامل تھیں۔ اسی طرح کعبہ کے گرد طواف کے لئے بھی "الحمس" اور ایک روایت کے مطابق "الطّلس" بھی اپنے کپڑے پہن کر طواف کرتے تھے اور "الحلّہ" جو کہ عرب کے قبیلوں کی اکثریت تھی' ننگے طواف کرتے تھے' سوائے اس کے کہ قریش میں سے ان کا کوئی جاننے والا اپنے کپڑے ان کو مستعار دے دے۔ اگر کسی وجہ سے ایسا کوئی شخص اپنے ہی کپڑوں میں طواف کرلیتا تھا تو طواف کے بعد ان کپڑوں کو حرم کے پاس ایک خاص جگہ پر اتار دیتا تھا۔ پھر وہ یا کوئی اور ان کپڑوں کو جو "اللّقاء" کہلاتے تھے کبھی

نہیں استعمال کر سکتا تھا اور ایسے کپڑے وہیں پڑے پڑے سڑ گل جاتے تھے۔ چنانچہ ورقہ بن نوفل الاسدی کا شعر ہے:

کفیٰ حزناً کرّی علیه کانّه
لقیً بینَ أیدی الطائفینَ حریمُ[۱۷]

"ٹیبو" ہی کی نمایاں مثالوں میں "البحیرہ" "السّائبہ" "الحامی" اور "الوصیلہ" جیسے جانوروں سے متعلق احکام تھے جن میں سے بعض پر سواری یا ان کے دودھ یا اون کی طرح کا کوئی فائدہ ان سے اٹھانا ممنوع تھا اور بعض کا گوشت کھانا صرف مردوں کے لئے جائز تھا اور عورتوں کے لئے ممنوع تھا وغیرہ وغیرہ۔[۱۸] قرآن پاک میں ان جانوروں سے متعلق احکام کو منسوخ کرنے کے لئے آیت موجود ہے (المائدہ ۱۰۳)

عرب کے قبیلوں میں اسلام سے پہلے مذکورہ بالا قدیم مذہبی تصوّرات اور عقیدوں کی مختلف مثالوں کے علاوہ بت پرستی بھی عام تھی۔ ان بتوں میں بعض انسانی شکل کے ہوتے تھے جیسے ھبل یا وُدّ وغیرہ اور اس صورت میں بیشتر ان کے لئے "صنم" کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی یا پھر وہ منقوش یا غیر منقوش پتھر، چٹان وغیرہ ہوتی تھی جن کو "وثن" جمع "اوثان" یا "نصب" جمع "انصاب" کہتے تھے۔ زمانہ جاہلیت کے مشہور بتوں اور دیوی دیوتاؤں میں ھبل، اساف ونائلہ، نھیک ومطعم الطیر، مناف، قزح، لات، منات اور عُزّیٰ، الشعریٰ، الشمس، بعل، وُدّ، سواع، یغوث، یعوق، نسر، ذوشری، الخلصه، الفلس وغیرہ تھے۔ جو عرب کے طول وعرض میں مختلف قبیلوں کے درمیان پوجے جاتے تھے اور ان کے مقدس مقامات "حمیٰ" تک زیارت اور حج کے لئے سفر کئے جاتے تھے۔ اکثر ان دیوتاؤں کے اپنے مخصوص دن بھی ہوتے تھے جس میں ان کے مقدس استھانوں پر زیارت کا خصوصی مجمع ہوتا تھا، ان دیوتاؤں کے لئے قربانیاں کی جاتی تھیں اور ان کو نذرانے پیش کئے جاتے تھے۔ ایسے مخصوص دنوں میں ان معبودوں کی زیارت گاہوں پر میلے جیسی کیفیت ہوجاتی تھی جس کا ایک اہم پہلو وہ بازار ہوتا تھا جہاں دور اور قریب کے لوگ بیشتر تبادلے کے

ذریعے اپنے سامان کی خرید و فروخت کرلیتے تھے۔ جزیرہ نمائے عرب میں جہاں خانہ بدوشی کی زندگی اور بدامنی کے عام ماحول کی وجہ سے مستقل بازاروں کی صورت ناممکن تھی' دیوی دیوتاؤں کے یہ مخصوص میلے اور ان کی مقدس و محفوظ زیارت گاہیں' مقامی تجارت کے لئے ایک نادر موقع فراہم کرتی تھیں۔ ان میلوں اور بازاروں کا وجود جاہلی عرب کی معاشی زندگی کا ایک اہم اور ناگزیر حصہ تھا۔

حواشی

۱۔ ہٹی' فلپ' کے' ہسٹری آف دی عربس' لندن' ۱۹۷۰' صفحہ ۹۰

۲۔ اس موضوع کی تفصیل کے لئے دیکھئے گولڈزیہر۔ اگناز' مسلم اسٹڈیز' جلد اول' لندن' ۱۹۶۷' صفحات ۱۱-۴۴

۳۔ ابی تمام' حبیب بن اوس' دیوان الحماسہ مع شرح ابی زکریا التبریزی' مصر' ۱۹۶۱' جزء الاوّل صفحات ۴۳-۴۵۔

۴۔ ایضاً' صفحہ ۷

۵۔ ایضاً' صفحہ ۴۳

۶۔ ایضاً' جزء الثانی' صفحہ ۲۲۰

۷۔ ایضاً' صفحات ۲۹۲-۹۳۔

۸۔ ایضاً' صفحہ ۲۸۹۔

۹۔ ایضاً' جزء الاول' صفحہ ۷۔

۱۰۔ ایضاً' صفحات ۲۹۲-۹۳

۱۱۔ "انیمزم" "فیٹشزم" "ماناازم" اور "ٹیبوازم" کی مذکورہ تشریحات کے لئے دیکھئے ایلیاڈ' مرسیا' انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن' نیویارک' ۱۹۸۷ء میں ان اصطلاحات سے متعلقہ مضامین۔

۱۲۔ ہٹی، فلپ، کے، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۷۹، بحوالہ یاقوت الحموی، معجم البلدان، جلد اول، صفحہ ۴۳۴ اور القزوینی، عجائب المخلوقات (مرتبہ) ایف۔ وسٹنفلڈ، گاٹنگن، ۱۸۴۹، صفحہ ۲۰۰

۱۳۔ الکلبی، ابی المنذر ہشام بن محمد السائب، کتاب الاصنام، قاہرہ، ۱۹۲۴ء صفحات ۲۱۔۲۰۔

۱۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۔

۱۵۔ ایضاً، صفحہ ۲۱۔

۱۶۔ احمد علی، صالح، محاضرات فی تاریخ العرب، الجزء الاول، بغداد، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۱۸۔

۱۷۔ ایضاً، صفحات ۲۱۔۲۲۔

۱۸۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ایضاً، صفحات ۲۸۔۲۲۷۔

علاء الدین خاں

فتاویٰ عالمگیری کی تدوین میں علماء جونپور کا حصہ

تیرھویں صدی کے اوائل میں سلطنت دہلی کے قیام کو ہندوستان میں ثقافتی ترقی کے ایک نئے دَور کے آغاز سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ترکوں نے مغربی ایشیاء کے تمدّن کو بڑی تیزی سے اپنایا، عربی فارسی تمدّن نے جو اس وقت عروج پر تھا مراکش اور اسپین سے لے کر ایران تک کی ساری اسلامی دنیا کو اپنی آغوش میں لے لیا تھا۔ ان تمام خطّوں کے لوگوں نے سائنس، ادب اور دیگر مختلف علوم وفنون کی ترقی میں نمایاں حصہ لیا۔ عہد سلطنت اور مغل دَور حکومت میں سلاطین وبادشاہ کو سیاست، معاشرت، جنگ ودفاع اور دوسری ملکی سرگرمیوں کے اعتبار سے مرکزی حیثیت حاصل تھی اور ملک کی خوشحالی، بدحالی اور علمی وثقافتی سرگرمیوں کا سارا دارومدار سلاطین وبادشاہ پر تھا، علوم وفنون کی ترویج واشاعت بھی انہیں کی مرہون منّت تھی۔ اکثر سلاطین اپنے ثقافتی فرائض کا احساس رکھتے تھے اس لئے ان کے عہد میں مختلف علوم وفنون نے حیرت انگیز ترقی کی۔ دہلی سلطنت اور مغل دور حکومت میں علماء کی قدردانی ہوئی اور انہیں بہت ساری مراعات دی گئیں تاکہ وہ علمی کاموں میں دلچسپی لے سکیں اور علوم وفنون کو فروغ مل سکے۔ ان علماء کی کاوشوں سے ہندوستان میں تفسیر وحدیث اور فقہ وعلم فقہ کی

جناب علاء الدین خاں صاحب، لکچرر شعبۂ تاریخ، شبلی کالج، اعظم گڑھ

اشاعت ہوئی۔ ہندوستان میں علم تفسیر، حدیث اور فقہ کی اشاعت کچھ اس طرح ہوئی کہ یہ ملک دوسرے مسلم ممالک سے کسی بھی طرح پیچھے نہیں رہا۔

دہلی سلطنت اور مغل دور حکومت میں مسلمانوں کے سماجی معاملات اور مسائل کا تعلق فقہ اسلامی سے تھا اس لئے اس عہد میں فقہ کی طرف خصوصی توجہ دی گئی اور فقہ کی بہت ساری کتابیں وجود میں آئیں۔ ہندوستان میں فتاویٰ کی تدوین کا کام غیاث الدین بلبن (87-1266ء) کے دور سے شروع ہوتا ہے اور اس وقت سے لے کر آج تک فتاویٰ کی تدوین کا کام کسی نہ کسی صورت میں جاری ہے۔ فتاویٰ کے جو مجموعے ہندوستان میں تیار ہوئے ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو بادشاہ یا امراء کے نام سے منسوب ہیں اور کچھ مصنفین اور مولفین کے نام سے جانے جاتے ہیں ہندوستان میں جو فتاویٰ تیار ہوئے ان میں فتاویٰ غیاثیہ[1]، فتاویٰ قراخانی[2]، فوائد فیروز شاہی[3]، فتاویٰ تاتارخانیہ[4]، فتاویٰ حمادیہ[5]، فتاویٰ ابراہیم شاہی[6] اور فتاویٰ بابری[7] قابل ذکر ہیں۔

مذکورہ فتاویٰ کے مجموعے جو کہ اکثر کسی نہ کسی بادشاہ کے نام سے منسوب ہیں انہیں اتنی شہرت نہیں مل سکی جتنی کہ فتاویٰ عالمگیری کو جبکہ یہ بھی ایک بادشاہ کے نام سے منسوب ہے۔ فتاویٰ عالمگیری کا رواج پانا اور مشہور ہونا ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ مجموعہ فتاویٰ میں فتاویٰ عالمگیری کو جو امتیازات اور خصوصیات کلّی طور پر حاصل ہیں وہ کسی بھی فتاویٰ کے مجموعہ کو حاصل نہ تھیں[8]۔ اورنگ زیب نے سلطنت کی توسیع اور استحکام کے کاموں کے ساتھ ساتھ علمی و فقہی کاموں کی طرف بھی خصوصی توجہ دی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے دور میں فقہ کی مشہور کتاب فتاویٰ عالمگیری کی تدوین عمل میں آئی اور اسی کے مطابق مسلم عدالتوں کے فیصلے ہوتے رہے برطانوی عہد میں بھی مسلم قوانین کے سلسلے میں اس کتاب کو اوّلیت حاصل تھی۔

فتاویٰ عالمگیری کی تدوین کے اسباب:

اورنگ زیب جہاں سیاست اور اصول جہاں بانی میں ماہر تھا وہیں اس کے اندر اور

بھی صلاحیتیں موجود تھیں، ایک عظیم ملک کی سربراہی کے ساتھ اسے تفقہ فی الدین کا وافر حصہ بھی ملا ہوا تھا۔ اسے ابتدا ہی سے اس بات کا خیال تھا کہ فقہ اسلامی کی از سر نو تدوین ہونی چاہئے تاکہ جزئیات اور فروعات میں اسلامی احکامات کی پوری پوری رہنمائی حاصل ہو۔ اسی کے پیش نظر اورنگ زیب نے فتاویٰ کی تدوین کا ایک جامع منصوبہ بنایا۔ اس کی تدوین کے اسباب بختاور خاں، محمد کاظم اور دیگر مورخین نے اپنے اپنے انداز میں بیان کئے ہیں۔ "بادشاہ اورنگ زیب کی تمام تر کوشش اس بات پر ہے کہ احکام دین کے بارے میں سب مسلمان اکابر علماء اور ائمہ مذہب حنفیہ کے مفتی بہا مسائل پر عمل کریں لیکن اس میں چند دقتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ مسائل کتب فقہ وفتاویٰ میں فقیہوں اور عالموں کے اختلاف کی وجہ سے روایات ضعیفہ علماء کے مختلف اقوال کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہیں، دوسرے یہ کہ کوئی ایسی کتاب موجود نہیں ہے جو ان سب مسائل پر حاوی ہو، اس لیے جب تک بہت سی مبسوط کتابیں اکٹھی نہ ہوں اور کسی کو وسیع دستگاہ، کامل استعداد اور احکام فقہ کے علم میں پوری قدرت میسر نہ ہو اس کے لئے حق صریح اور مفتی بہا مسئلہ اور حکم صحیح کا نکالنا ممکن نہیں۔[2]" "اس لئے بادشاہ نے ارادہ کیا کہ دارالخلافہ کے علماء کی ایک جماعت مقرر کی جائے تاکہ معتبر کتابوں اور مبسوط نسخوں سے تحقیق وتدقیق اور غور وخوض کے بعد مسائل کو جمع کریں اور اس طرح ایک جامع کتاب مرتب کریں تاکہ سب لوگ اس کتاب میں سے ہر باب کے مسائل مفتی بہا کو باسانی اور بسہولت ڈھونڈ نکالیں اور اسلام کے قاضی ومفتی تمام کتابوں متفرق دفتروں، اور تمام فتاویٰ کی ورق گردانی اور جانچ پڑتال سے مستغنی ہو جائیں۔[3]"

اس مہم کی سرکردگی قدوۃ فضلائی انام شیخ نظام برہان پوری کے سپرد ہوئی اور ان کے ساتھ دارالخلافہ کے علماء وفضلاء کی ایک جماعت اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے مامور ہوئی۔ اس کے علاوہ ہندوستان کے اطراف واکناف میں جہاں بھی کسی مشہور اور جید عالم کا پتہ ملا اس کو فرمان کے ذریعہ حاضر کرکے اس کام میں شریک کیا

گیا۔ اور یہ تمام علماء وفضلاء معقول وظیفہ کے ساتھ اس کام میں مشغول ہوگئے اور اس کام کے لئے جو کتابیں ضروری تھیں سرکاری کتب خانے سے ان کے حوالے کی گئیں۔ اس بڑے کام میں ہر سال سرکاری خزانے سے ایک کثیر رقم خرچ کی جاتی تھی کہ جب یہ کتاب مکمل ہوجائے گی تو جہان بھر کے لوگوں کو تمام فقہی کتابوں سے مستغنی کردے گی اور اس نیک کام کا ثواب بادشاہ سلامت کو ملے گا۔[1]

اورنگ زیب نے تدوین کا کام علماء کے سپرد ضرور کردیا تھا لیکن وہ خود بھی تدوین کے کاموں میں برابر دلچسپی لیتا رہا اور روزانہ دو چار صفحہ خود علمی وتنقیدی نگاہ سے دیکھتا تھا اور اس کی فرد گذاشتوں اور خامیوں پر ملا نظام برہان پوری کو متوجہ کرتا رہتا تھا۔[2] خود ملاّ نظام دو چار صفحات روزانہ بادشاہ کو سناتے تھے۔ ایک بار بادشاہ عبارت سن رہا تھا ایک عبارت کچھ گنجلک تھی اور ملاّ نظام نے حاشیہ اور متن دونوں کو ملا کر عبارت پڑھ دی اس پر اورنگ زیب کو شبہہ ہوا اور اس نے کہا "ایں عبارت چیست؟" (یہ عبارت کیا ہے؟) ذرا دوبارہ پڑھیں! ملاّ نظام دوبارہ اسی طرح پڑھ گئے۔ اس پر اورنگ زیب نے وضاحت چاہی تو ملاّ نظام نے یہ کہہ کر ٹال دیا کہ اس پر نظر نہیں ہے کل تفصیل سے بات ہوگی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ــــ عالم گیر کی فقہ پر گہری نظر تھی اور فتاویٰ کی تدوین وتصحیح میں وہ بھی حصّہ لیا کرتا تھا۔ فتاویٰ عالمگیری کی تدوین وترتیب کے بعد عالم گیر نے پورے ملک میں حکم جاری کردیا تھا کہ عدالتی فیصلوں میں اسی کو سامنے رکھا جائے اور اسی کے مطابق فیصلے کئے جائیں۔ اس کے لئے اس نے ہندوستان کے مختلف شہروں اور علاقوں میں دیانت دار، امین اور اہل علم قاضی مقرر کئے تاکہ وہ شریعت کی روشنی میں فیصلے صادر کرنے سے متعلق کسی نوع کی مداہنت یا کمزوری کا شکار نہ ہوں اور ہر معاملے میں دیانت دارانہ تحقیق وتدقیق کے بعد صحیح نقطہ نظر تک پہنچنے کی سعی کریں۔[3]

فتاویٰ عالم گیری کو فتاویٰ ہندیہ بھی کہا جاتا ہے۔ یہ چھ جلدوں پر مشتمل ہے اور

اپنے موضوع پر یہ بہت جامع، اہم اور مفید کتاب ہے۔ اپنی اہمیت اور افادیت کی وجہ سے ہی عرب ممالک شام و مصر خصوصاً قاہرہ وغیرہ میں یہ فتاویٰ ہندیہ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ عربی زبان میں ہے اور مضامین اور مندرجات کے اعتبار سے فقہ کی نہایت مفصّل کتاب ہے۔ اس کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں کہ "درۂ خیبر کے راستے سے جو علماء وارد ہوئے وہ اپنے ساتھ جو علم دین یہاں لائے وہ صرف فقہ دانی کی کتابوں کا پشتارہ تھا کہ اس پر حکومت کے نظام کا مدار تھا اور وہ ملک کے قانون اور سلاطین کے تقرّب کا ذریعہ تھا۔ چنانچہ شروع عہد سے اخیر تیموری عہد تک ہندوستان میں فتاویٰ اور قانون کے مختلف مجموعے تیار ہوئے جس میں سب سے زیادہ شہرت اور مقبولیت فتاویٰ عالم گیری کو حاصل ہوئی۔[۱۴]" سرجادو ناتھ سرکار نے اس کتاب کی عظمت کا اعتراف ان الفاظ میں کیا ہے: "آج ہمارے پاس ہندوستان میں مسلمانوں کے قانون کا سب سے بڑا خلاصہ فتاویٰ عالم گیری ہے۔ جو نہایت مناسب طور سے اسی کے نام کے ساتھ منسوب ہے اور جس نے بعد کے عہد میں ہندوستان میں اسلامی نظام عدل کو واضح طور پر آسان کردیا۔[۱۵]"

یہ حقیقت ہے کہ فتاویٰ عالم گیری ایک ایسی کتاب ہے جس کے ذریعہ ہم اسلام کے ہر پہلو کو اور اس کے تشریعی نظام کو واضح اور نمایاں طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ یہ کتاب اسلام کے قانون کو اور اسلام کے ہر پہلو کو جاننے کے لئے ایک مفید کتاب ہے۔ یہ ہر طرح سے مکمل اور مستحکم ہے۔ اس کتاب کا یہ امتیازی وصف ہے کہ جو مسائل تمام کُتب فقہ میں پیچیدہ الفاظ میں پائے جاتے ہیں ان کو سہل اور آسان زبان میں لکھا گیا ہے جسے طفل مکتب بھی بآسانی سمجھ سکتا ہے۔ یہ کتاب انسانی زندگی کے تمام شعبوں کا احاطہ کرتی ہے۔ اس میں جزئیات اور کلیات سے پوری بحث کی گئی ہے۔ اس کی جامعیت و ہمہ گیری کا مقابلہ اور دوسرے فتاویٰ نہیں کرسکے۔ اس کتاب کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں فقط حصّۂ عبادات کو ہی اہمیت نہیں دی گئی ہے بلکہ اس کا حصّۂ معاملات بھی متعدّد ضروری تفصیلات اور جزئیات پر مشتمل اور اہم مسائل کو محیط

ہے۔[۱۶] یہ کتاب علماء دین اور فقہاء کرام کی ایک بڑی جماعت کی کاوشوں سے معرض وجود میں آئی ہے۔ جو اہل علم اس میں لگے تھے وہ دین اور علم فقہ میں ایک امتیازی شان رکھتے تھے اور عمل کے لحاظ سے بڑے اعلیٰ مقام پر فائز تھے۔ چونکہ یہ کتاب انہیں علماء کی ایک پوری جماعت کی علمی کاوشوں کا نتیجہ ہے اس لئے اس میں فقہی اعتبار سے غلطی کے بہت کم امکانات ہیں۔[۱۷] یہ کتاب ہدایہ کے طرز پر ترتیب دی گئی ہے اور اس میں انہیں مسائل کا ذکر ہے جو فقہ حنفی کی کتابوں سے ثابت ہیں۔ اس لئے یہ بہت ہی اہم، مفید اور اپنے موضوع پر جامع کتاب ہے۔ اس میں مسائل کا امکانی حد تک زیادہ سے زیادہ احاطہ کیا گیا ہے۔ جتنے مسائل اس میں مذکور ہیں سب کو اصل حوالے کے ساتھ کتابوں کے نام کے ساتھ نقل کیا گیا ہے اور اگر کسی دوسری کتاب سے مسئلہ اخذ کیا گیا ہے تو اس کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن اصل کتاب کی عبارت میں تبدیلی کرنے سے حتی الامکان پرہیز کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ تدوین و ترتیب میں مسائل کی تکرار اور متن میں حشو وزوائد سے پرہیز کیا گیا ہے۔[۱۸]

فتاویٰ عالم گیری کی تالیف و تدوین میں عہد اورنگ زیب کے تقریباً تمام ممتاز اور مشہور علماء نے حصہ لیا۔ ان علماء کے اخراجات خزانۂ شاہی سے پورے کئے جاتے تھے۔ تدوین کے کام میں علماء کی صدارت و سرپرستی شیخ نظام برہانپوری کیا کرتے تھے۔ اس کام میں کتنے علماء نے حصہ لیا اس کی صحیح تعداد ابھی تک پردہ خفاء میں ہے۔ تلاش و جستجو کے بعد تاریخ کی اہم کتابوں سے جیسے مرآۃ العالم، ماثر عالم گیری، عالم گیرنامہ، فرحۃ الناظرین اور منتخب اللباب سے جو نام ملے ہیں ان کی تعداد تقریباً ۲۸ تک پہنچتی ہے جن میں سے چھ علماء جونپور کے تھے جنہوں نے فتاویٰ عالمگیری کی تدوین میں حصہ لیا۔ یہ وہی جونپور ہے جسے فیروز شاہ نے آباد کر کے مشرقی علاقہ کا دارالحکومت اور دارالعلم بنایا۔ جونپور کی بنیاد کا خمیر علمی تھا چنانچہ روز اول ہی سے یہ علم و علماء کا ملجاء وماوی بنا۔ بعد میں یہاں پر جو سلطنت قائم ہوئی اس کا مزاج بھی سراسر علمی تھا اور اس کے حکمرانوں نے اپنے اپنے دور میں علم اور علماء کی بہترین خدمت کی۔[۱۹]

سلاطین دہلی، سلاطین شرقی اور مغل حکمرانوں کا جونپور سے گہرا رشتہ رہا اورنگ زیب کا تعلق بھی سابقہ حکمرانوں کی طرح جونپور سے بنا رہا، مولوی خیرالدین محمد نے تذکرۃ العلماء میں واقعات عالم گیری کے حوالہ سے عالمگیر کے جونپور سے تعلق پر روشنی ڈالی ہے جسے قاضی اطہر مبارکپوری نے اپنی کتاب میں یوں بیان کیا ہے۔

> "واقعات عالم گیری میں ہے کہ اورنگ زیب عالم گیر عالم باعمل اور عادل باعلم بادشاہ تھا وہ زیادہ سے زیادہ علماء کی قدردانی کرتا تھا شاہزادگی کے زمانہ سے ہی اس کا خیال رکھتا تھا کہ جونپور علماء وفضلاء اور مشائخ کی کثرت اور طلبۂ علوم کے انبوہ اور کاسبان فیوض کی زیادتی میں سلاطین شرقیہ کے زمانہ کی طرح رونق پذیر ہو چنانچہ جب وہ بادشاہ ہوئے تو شہر جونپور کے مدرسین ومشائخ کے حالات لکھنے کا حکم ناظم جونپور کو دیا اور سوانح نگاروں اور وقائع نویسوں کو تاکید کی کہ وہ اس جماعت کے بود وباش کے بارے میں معلومات بہم پہنچائیں القصہ اورنگ زیب عالم گیر کے عہد سلطنت میں جونپور گلزار ارم ہوگیا[۲]"

جب فتاویٰ عالم گیری کی تدوین کا کام شروع ہوا تو اس کے لیے اورنگ زیب نے جونپور کے علماء کی خدمات بھی حاصل کیں جونپور کے جن علماء نے فتاویٰ کی تدوین میں اپنی خدمات انجام دیں ان میں ملّا جمیل جونپوری، قاضی محمد حسین جونپوری، ملّا حامد جونپوری، مولانا جلال الدین مچھلی شہری (جونپوری)، شیخ عبدالفتاح صمدانی جونپوری اور قاضی عبدالصمد جونپوری کے نام قابل ذکر ہیں۔ بڑی تلاش وجستجو کے بعد ہم عصر کتابوں میں ان علماء کا اختصار کے ساتھ ذکر مل پایا ہے جسے یہاں تحریر کیا جارہا ہے۔

ملّا جمیل جونپوری:

آپ جونپور کے ایک علمی گھرانے میں ۱۰۵۵ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے دادا اور

والد اپنے زمانہ کے ممتاز علماء میں سے تھے۔ علمی ماحول میں آپ کی تعلیم و تربیت ہوئی‘ ابتدائی تعلیم گھر پر حاصل کی اس کے بعد علامہ دیوان عبدالرشید سے مختصر المعانی اور شرح وقایہ وغیرہ پڑھیں پھر مولانا نورالدین سے درسی کتابوں کے علاوہ انوار العلوم خاص طور سے پڑھنی شروع کی لیکن استاد کے دہلی چلے جانے کے باعث کتاب ختم نہ ہو سکی۔[۲۱] اٹھتر (۷۸) برس کی عمر پا کر ۱۱۲۳ھ میں انہوں نے وفات پائی۔ یہ بلا کے ذہین‘ عبقری اور اچھی صلاحیت کے مالک تھے۔ قوت ذہن اس درجہ تیز تھی کہ ایک بار کسی کتاب کا متن دیکھ لیتے تو حاشیہ کی طرف رجوع کرنے کی حاجت باقی نہ رہتی۔ جو بھی دقیق مسائل سامنے آتے قوت ذہن سے اس کی گرہیں کھل جاتیں۔ ان کے استاد اکثر فرماتے کہ ملا جمیل کو علامہ میر شریف اور ملا جلال کے مماثل قرار دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ ملا جمیل جب دہلی آئے تو ان کی فضیلت کی شہرت اس قدر پھیلی اور علماء پر اتنی ہیبت طاری ہوئی کہ جس حلقۂ درس میں چلے جاتے سلسلۂ درس موقوف ہو جاتا ایک روز ملا لطف اللہ دہلوی کے درس میں گئے تو وہاں جس کتاب کا درس چل رہا تھا اس سے متعلق کئی سوال کئے اور ملا لطف اللہ ان کا جواب دینے سے عاجز آ گئے۔[۲۲] اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے عہد کے مایۂ ناز عالم تھے اور ان کو تمام فنون پر عبور حاصل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دہلی جیسے مردم خیز علاقے میں ان کی پذیرائی ہوئی اور عالموں نے ان کی قدر کی۔ درس و تدریس ان کا مشغلہ تھا‘ ان کے شاگردوں کی تعداد بہت ہے لیکن ان میں مولوی نظام الدین اورنگ آبادی‘ نورالہدی امیٹھوی‘ نورالدین جعفر غازی پوری قابل ذکر ہیں۔ ان کی بے شمار علمی خدمات ہیں جسے قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری کی تدوین میں بھی ان کا اہم حصہ رہا فتاویٰ کی تدوین میں ان کی شمولیت خاص اہمیت کی حامل ہے اس کے لئے خود عالم گیر نے انہیں منتخب کیا تھا۔ انہوں نے یہ کام بڑی ہی خوش اسلوبی سے انجام دیا۔ فتاویٰ کی تدوین میں شامل ہونا اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ بہت بڑے عالم تھے۔

قاضی محمد حسین جونپوری:

قاضی محمد حسین جونپوری کب پیدا ہوئے اور کیسی علمی خانوادے سے ان کا تعلق تھا؟ اس کا پتہ ہمیں ہم عصر کتابوں سے نہیں ملا اور نہ ہی ان کے باپ دادا کا ہی کوئی ذکر ہم کو ملا۔ جو چند چیزیں قاضی محمد حسین جونپوری کے بارے میں ہمیں ملی ہیں اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ آپ اپنے زمانہ کے مشہور ارباب علم وکمال میں سے تھے۔ شاہ جہاں کی نگاہ جوہر شناس نے ان کی علمی قابلیت کی وجہ سے انہیں جونپور کا قاضی مقرر کیا تھا جہاں آپ نے مدّتوں خدمات انجام دیں۔ یہ فقہ اور اصول فقہ میں بھی ماہر تھے اورنگ زیب کے عہد میں ان کو منصب سے سرفراز کیا گیا اور الہ آباد کے قاضی مقرر ہوئے اور ایک مدت تک اس عہدے پر کام کرتے رہے[۲۳]۔ بختاور خاں پر قاضی حسین کا بڑا اثر تھا یہ عالم گیر سے ان کے علم وتقویٰ کی تعریف کرتا تھا۔ ساتویں سال جلوس میں عالمگیر نے ان کو عہدہ احتساب کے علاوہ اور بھی مناصب اور مراتب عطا کئے۔ انہوں نے منہیات اور آلات لہو کے دور کرنے اور دین کے احکام کے رواج دینے میں بہت کوشش کی[۲۴]۔ فتاویٰ عالم گیری کی تدوین کے وقت اورنگ زیب نے ان کی خدمات لیں اور فتاویٰ کا ایک چوتھا حصّہ ان کے اہتمام سے مکمل ہوا[۲۵] اس کے علاوہ بھی انہوں نے بہت سے دینی کام کئے لیکن فتاویٰ کی تدوین ہی انکا سب سے اہم دینی کارنامہ ہے۔ بارھویں سنہ جلوس میں وہ محتسب کے عہدے پر بھی فائز رہے۔ مجیب اللہ ندوی نے ماثر عالمگیری کے حوالے سے لکھا ہے کہ بادشاہ نے ان کو یک صدی منصب دار مقرر فرمایا تھا۔ رفتہ رفتہ قاضی محمد حسین اعانت وامداد اور اپنی سلیقہ شعاری سے مرتبۂ امارت خانی پر سرفراز ہوکر ۱۰۷۷ھ میں اس دنیا سے رخصت ہوئے[۲۶]۔ یہ ان خوش نصیب علماء میں سے تھے جنہوں نے فتاویٰ کی تدوین میں اپنے علم وتحقیق کے جوہر دکھائے[۲۷] بڑی ہی دلجمعی کے ساتھ تدوین کا کام انجام دیا۔

ملّا حامد جونپوری:

ملّا حامد کا اصلی وطن جونپور تھا۔ یہ شیخ سلطان محمود عثمانی جونپوری کے پوتے تھے۔ شیخ صاحب کا شمار اپنے عہد کے سربر آوردہ لوگوں میں ہوتا تھا۔ ملّا حامد کا بچپن جونپور کی علمی فضا میں گذرا۔ عنفوان شباب میں جونپور سے نکل کر دوسرے شہروں کا رخ کیا۔ انہوں نے اکثر درسی کتابوں کا مطالعہ سید میر زاہد کابلی اور دانشمند خاں کی خدمت میں رہ کر کیا۔ یہ اپنی علمی صلاحیت واستعداد کی بناء پر شاہجہاں کے زمانہ میں بادشاہ کے روزینہ داروں کی فہرست میں شامل تھے۔ عہد اورنگ زیب میں منصب اور تقرّب کا شرف حاصل ہوا اور مؤلفین فتاویٰ عالمگیری میں شامل ہوئے۔ شہزادہ محمد اکبر کی تعلیم بھی ان کے سپرد ہوئی انہیں تمام علوم پر دسترس حاصل تھی[۸] آپ بلا کے ذہین تھے اور اہم مسائل کو آسانی سے سلجھا لیا کرتے تھے۔ دینی کاموں کے علاوہ سماجی وثقافتی کاموں میں بھی دلچسپی لیا کرتے تھے جس کی وجہ سے ان کی بڑی عزت تھی۔

جلال الدین مچھلی شہری (جونپوری):

جلال الدین جعفری ہاشمی مچھلی شہری، قاضی ثناء الدین جعفری کی نسل سے تھے۔ قاضی ثناء الدین سلطنت دہلی کے زمانے میں مچھلی شہر کے قاضی تھے۔ جلال الدین مچھلی شہر میں پیدا ہوئے اور یہیں پرورش ہوئی۔ ابتدائی تعلیم کیسے اور کہاں حاصل کی؟ ان کے اساتذہ کون تھے؟ ان سب کا ذکر ہم کو عہد زیر بحث کی کتابوں میں نہیں مل سکا۔ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے ابتدائی تعلیم جونپور کی علمی فضا میں حاصل کی ہو اور اس کے مشہور اور جید علماء ان کے استاد رہے ہوں۔ یہ فقہ اور اصول فقہ نیز دوسرے دینی علوم میں مہارت تامّہ رکھتے تھے۔ درس وتدریس ان کا مشغلہ تھا جس سے عرصہ تک لوگ مستفیض ہوتے رہے۔ ہم عصر تاریخی کتابوں میں ان کے شاگردوں کا بھی کوئی ذکر نہیں ملتا۔ ان کی علمی صلاحیت سے اورنگ زیب متاثر تھا اور انہیں بھی فتاویٰ کی تدوین میں

شریک کیا تھا ایک روایت کے مطابق فتاویٰ کی جلد اوّل انہیں کی تصنیف کردہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں فتاویٰ کا ربع اوّل ان کی زیرِ نگرانی تالیف ہوا۔[۲۹] ان کی دیگر تصانیف اور کارناموں کا ذکر ہم عصر کتابوں سے نہیں مل پایا۔ ہوسکتا ہے کہ ان کے اور تصنیفی کارنامے رہے ہوں لیکن لوگوں کی نظر ان پر نہ پڑی ہو۔

شیخ عبدالفتاح صمدانی جونپوری:

آپ کی پیدائش، خاندان، اور اورنگ زیب کے دربار میں رسائی سے متعلق ہم کو ہم عصر کتابوں سے کوئی جانکاری نہیں ملتی، بس اتنا ملتا ہے کہ آپ فتاویٰ عالمگیری کے مرتب کرنے والے علماء کرام کی بلند بخت جماعت کے ایک اہم رکن و مشہور فقیہہ و عالم تھے۔ مرکز علم جونپور میں سید محمد جونپوری کے حلقۂ درس میں شامل ہوکر آپنے اپنی علم کی پیاس بجھائی اور علم و فضل میں اپنی محنت و لگن سے یہاں تک ترقی کی کہ انہیں فتاویٰ کی تدوین کرنے والے علماء کی ٹولی میں شامل کرلیا گیا۔ اس طرح انہوں نے علمی و فقہی خدمات انجام دیں۔[۳۰]

قاضی عبدالصمد جونپوری:

قاضی عبدالصمد اپنے زمانے کے مشہور علماء میں سے تھے اور فقہ کے ماہر تھے۔ وہ ایک عرصے تک اپنے چچا محمد رشید جونپوری سے وابستہ رہے اور مروجہ علوم و فنون میں مہارت حاصل کی۔ پھر دہلی جاکر علماء کی اس جماعت میں شامل ہوگئے جو فتاویٰ کی تدوین پر مامور تھی۔ پھر دکن میں ایک مقام کے قاضی مقرر کئے گئے اور طویل مدت تک اس عہدے پر کام کرتے رہے۔ پھر لکھنؤ آئے اور یہاں پر تقریباً ۸ سال مقیم رہے۔ عالمگیر نے انہیں کئی دیہات کی جاگیر عطا کی تھی۔ انہوں نے بلاد دکن میں وفات پائی اور دہلی میں دفن کئے گئے۔[۳۱] مذکورہ باتوں سے پتہ چلتا ہے کہ یہ بہت ہی لائق تھے اور اورنگ زیب کے بہت قریب تھے۔ اسی لئے ان کو بہت ساری جاگیر سے نوازا گیا۔ ان کی کسی

تصنیف کا ذکر ہم کو عصری کتابوں میں نہیں ملتا۔ ہو سکتا ہے قضاء کے عہدے پر رہتے ہوئے ان کو اتنی فرصت نہ ملی ہو کہ کوئی تصنیفی کام کر سکیں۔

فتاویٰ عالمگیری جس کی تدوین عہد اورنگ زیب میں ہوئی اس میں عہد زیر بحث کے علماء نے بڑی ہی سرگرمی سے حصہ لیا۔ اورنگ زیب نے بھی علماء کی قدردانی و عزت افزائی کی اور حدود سلطنت میں جہاں بھی اسے پتہ چلا کہ کوئی مستند اور ذی علم شخص موجود ہے اسے اس نے فرمان کے ذریعہ فتاویٰ کی تدوین کے لیے دعوت دی۔ اور اس کام کے عوض میں انہیں اجرت دی گئی۔ اس سے جہاں فقہ کی تدوین عمل میں آئی وہیں علماء کے معاشی مسائل کا حل بھی نکلا۔ علماء نے بڑی ہی لگن اور دلچسپی کے ساتھ اپنے فرائض انجام دئے اور فتاویٰ کی تدوین کے کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ صرف جونپور کے خطّے سے اورنگ زیب کو چھ ایسے عالم مل گئے جو کہ فقہ اور اصول فقہ میں مہارت رکھنے کے ساتھ دوسرے علوم میں بھی اچھی استعداد کے مالک تھے اور اورنگ زیب کے حکم پر فتاویٰ کی تدوین میں شریک ہوگئے اور اسی کے ساتھ دوسرے علمی کاموں میں بھی حصہ لیتے رہے۔ اورنگ زیب نے انہیں ان کی صلاحیت کی بنیاد پر دوسرے مذہبی و نیم مذہبی عہدے بھی دئے جہاں پر رہ کر ان علماء نے اپنے علمی جوہر دکھائے اور اپنے عہدے کے مطابق اپنے فرائض کو بحسن و خوبی انجام دینے کی پوری پوری کوشش کی۔

حواشی

فتاویٰ غیاثیہ، یہ سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد کا ایک فقہی کارنامہ ہے، عربی زبان میں ہے اور سلطان غیاث الدین بلبن کی طرف منسوب ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے محمد اسحٰق بھٹی کی کتاب برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۵۹-۶۰

فتاویٰ قراخانی، یہ جلال الدین فیروز (خلجی ۱۲۹۰-۹۶ء) کے عہد کا ایک فقہی مخطوطہ

ہے۔ یہ فارسی زبان میں ہے اور مسائل فقہ احناف پر مشتمل ہے۔ یہ شروع سے آخر تک سوال وجواب کی صورت میں ہے۔ یہ مولانا امام ہمام صدر الملّت والدّین یعقوب مظفر کرامی یا کہانی کی تصنیف کردہ ہے' ملاحظہ ہو محمد اسحٰق بھٹی کی مذکورہ کتاب' ص ۶۰-۶۱

۲۔ فوائد فیروز شاہی' فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱-۸۸ء) کے عہد کا فقہی کارنامہ ہے۔ یہ شرف محمد عطائی کی تصنیف ہے اور فیروز شاہ کے نام سے منسوب ہے۔ ملاحظہ ہو' ڈاکٹر ظفرالاسلام کی کتاب' سوشیو اکنامک ڈائمنشن آف فقہ لٹریچر ان میڈیول انڈیا' ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری' لاہور ۱۹۹۳ء' ص ۹

۳۔ فتاویٰ تاتار خانیہ' ہندوستان میں جو علمی وفقہی کتابیں ضبط تحریر میں لائی گئیں ان میں فتاوی تاتار خانیہ' کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ یہ خان اعظم تاتار خاں کے ایماء سے معرض وجود میں آئی۔ ملاحظہ ہو ڈاکٹر ظفرالاسلام' حوالہ مذکورہ' ص ۹

۴۔ فتاوی حمادیہ' یہ گجرات کا ٹھیاواڑ کا ایک تاریخی فقہی مخطوطہ ہے۔ یہ عربی زبان میں ہے۔ اسے ناگور کے مفتی ابوالفتح رکن الدین بن حسام الدین نے اپنے صاحب زادے کی مدد سے اس زمانے میں مرتب کیا جبکہ وہ نہوالہ گجرات میں مقیم تھے۔ یہ قاضی حمادالدین بن قاضی اکرم کا دور تھا۔ یہ کتاب انہیں کی فرمائش پر لکھی گئی اور انہیں کے نام سے منسوب کی گئی۔ ملاحظہ ہو' اسحٰق بھٹی حوالہ مذکورہ' ص ۱۳۲-۳۵ نیز ایم' جی زبید احمد' دی کانٹری بیوشن آف انڈیا ٹو عربک لٹریچر' پاکستان' ۱۹۴۸ء' ص ۷۰

۵۔ فتاویٰ ابراہیم شاہی' یہ شہاب الدین احمد بن محمد الملقب بنظام جیلانی کی تصنیف ہے اور سلطان ابراہیم عادل شاہ (۱۵۳۴-۴۸) کے نام سے منسوب ہے۔ زبید احمد' حوالہ مذکورہ' ص ۷۱

۶۔ فتاویٰ بابری' یہ ظہیرالدین بابر (۱۵۲۶-۳۰ء) کے عہد کی تصنیف ہے۔ اس کا مصنف شیخ نورالدین خوانی ہے۔ رسالہ معارف' اعظم گڈھ' جولائی ۱۹۵۰ء' ص ۲۹

۷۔ ندوی۔ صدرالحسن' اورنگ زیب اور فتاوی عالمگیری کی تدوین' یونیورسل پریس اورنگ آباد' ۱۹۸۸ء' ص ۳۲

۹۔ بختاور خان' مرآۃ العالم' (بہ تصحیح ومقدمہ وحواشی) ساجدہ۔ ی۔ علوی' ادارہ تحقیقات پاکستان' دانشگاہ پنجاب' لاہور' ۱۹۷۹ء' ص ۳۸۷' مقالات منتخبہ اورینٹل کالج میگزین' جلد دوم' ۷۰-۱۹۲۵' لاہور' ۱۹۷۰ء' ص ۲۲-۴۲۱

۱۰۔ بختاور خان' حوالہ مذکورہ' ص ۸۸-۳۸۷' مقالات منتخبہ' ص ۴۲۳

۱۱۔ ایضاً' صفحات ۲۴-۴۲۳' ندوی' صدر الحسن' حوالہ مذکورہ' ص ۳۳-۳۴' صباح الدین عبدالرحمٰن' بزم تیموریہ جلد ۳' دارالمصنفین' اعظم گڑھ' ۱۹۸۱ء' ص ۲۳-۲۴

۱۲۔ مجیب اللہ ندوی' فتاویٰ عالمگیری کے مولفین' مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری' لاہور' ۱۹۸۸ء' ص ۳۲

۱۳۔ مولانا اسحٰق بھٹی' برصغیر پاک وہند میں علم فقہ' ادارہ ثقافت اسلامیہ' لاہور' ۱۹۷۳ء' ص ۲۴۸

۱۴۔ سید سلیمان ندوی' مقالات سلیمانی جلد دوم' دارالمصنفین' اعظم گڑھ' ۱۹۶۸ء' ص ۶-۵

۱۵۔ سرجادو ناتھ سرکار' ہسٹری آف اورنگ زیب جلد ۵' کلکتہ' ۱۹۲۴ء' ص ۴۷۵ ۔

۱۶۔ مولانا اسحٰق بھٹی' حوالہ مذکورہ' ص ۲۴۴

۱۷۔ ایضاً' ص ۲۴۳

۱۸۔ مجیب اللہ ندوی' حوالہ مذکورہ' ص ۳۴

۱۹۔ مولانا قاضی اطہر مبارکپوری' دیار پورب میں علم اور علماء' ندوۃ المصنفین' جامع مسجد دہلی' ۱۹۷۹ء' ص ۴۰

۲۰۔ ایضاً' ص ۹۱-۹۰

۲۱۔ مجیب اللہ ندوی' حوالہ مذکورہ' ص ۳۰

۲۲۔ اسحٰق بھٹی حوالہ مذکورہ' ص ۸۵-۲۸۴

۲۳۔ بختاور خان' حوالہ مذکورہ' ص ۴۵۶

۲۴۔ ایضاً' ص ۴۵۶

۲۵۔ ایضاً، ص ۴۵۶

۲۶۔ مجیب اللہ ندوی، حوالہ مذکورہ، ص ۳۳

۲۷۔ عبدالحیٔ حسنی، نزہۃ الخواطر، جلد ۵، دائرہ معارف عثمانیہ حیدرآباد دکن، ۱۹۵۵ء، ص ۳۶۴

۲۸۔ بختاور خاں، حوالہ مذکورہ، ص ۴۵۷-۵۸

۲۹۔ قاضی اطہر مبارکپوری، حوالہ مذکورہ، ص ۹۵، ندوی صدرالحسن، حوالہ مذکورہ ص ۵۰ دائرہ معارف اسلامیہ اردو جلد ۱۵، دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۱۲۹

۳۰۔ اسحٰق بھٹی، حوالہ مذکورہ، ص ۲۴۳

۳۱۔ قاضی اطہر مبارکپوری، حوالہ مذکورہ، ص ۹۶-۹۷، ندوی صدرالحسن، حوالہ مذکورہ، ص ۶۳

اسلام اور بدلتی دنیا

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

اسلام اور عصر جدید کے منتخب اداریے

"اسلام اور بدلتی دنیا" اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے ان اداریوں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دنیائے اسلام کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابل قدر اضافہ کہی جاسکتی ہے۔

ناشر

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دھلی ۲۵-۱۱

قیمت: ۲۱ روپے

ذاکر صاحب

اپنے آئینۂ لفظ و معنی میں

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کمیاب انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے، ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں، ان کی مطبوعہ مگر کمیاب تحریریں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں۔ ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی مذہبیت، مذہبی افکار، تعلیمی خیالات اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا بھرپور اظہار ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ذاکر صاحب کی تحریر و تقریر دونوں کا ایک خاص انداز تھا جو خوبصورت، دل نشین اور سب سے جدا تھا، اور اس لحاظ سے وہ صاحب طرز مصنف اور مقرر تھے۔

کتابت عمدہ، طباعت آفسٹ کی اور کاغذ اچھا، سائز $\frac{۱۸×۲۲}{۸}$

قیمت: 45/-

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خود ذاکر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ ترجمان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعروں کے انتخاب سے ذاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح پر مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، مرزا مظہر جان جاناں اور غالب سبھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفسٹ، سائز ۱۸×۲۲/۸

قیمت =/35

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ
نئی دھلی ۲۵

اسلام
اور
عصرِ جدید

(سہ ماہی)

مدیر:

عماد الحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد: ۲۹ اپریل ۱۹۹۷ء شمارہ: ۲

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	ساٹھ روپے	فی شمارہ پندرہ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	اسی روپے	فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم
(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت۔ ۵۰۰ روپے
غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع و ناشر:
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ:
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج نئی دہلی

بانی مدیر: **ڈاکٹر سیّد عابد حسین** (مرحوم)

مجلسِ ادارت

پروفیسر مشیر الحسن
جناب سیّد حامد
پروفیسر سلیمان صدیقی
پروفیسر سیّد جمال الدین

پروفیسر مجیب رضوی
پروفیسر سیّد مقبول احمد
پروفیسر محمود الحق
پروفیسر شعیب اعظمی

مدیر:
عماد الحسن آزاد فاروقی

نائب مُدیر:
سہیل احمد فاروقی
محمد اسحاق

معاون:
جبین انجم

مشاورتی بورڈ:

پروفیسر چارلس ایڈمس	میکگل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر اناماریہ شمل	هارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)
پروفیسر الیساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اٹلی)
پروفیسر حفیظ ملک	ولینیوا یونیورسٹی (امریکہ)

فہرست مضامین

۱۔	اداریہ	عماد الحسن آزاد فاروقی	۵
۲۔	میر سید علی ہمدانی بحیثیت سیاسی مفکر	پروفیسر سید محمد عزیز الدین حسین	۸
۳۔	سائنس اور ٹیکنالوجی کے مختلف شعبوں میں مسلم سائنس دانوں کے کارنامے	پروفیسر سید مقبول احمد	۲۷
۴۔	فقہ حنفی کی کتابوں میں قانونی فکر کا ارتقاء	وائی میرون ترجمہ: ڈاکٹر احمد خاں	۴۹
۵۔	ڈاکٹر سید عابد حسین: نقوش و تاثرات	پروفیسر سید احتشام احمد ندوی	۶۸
۶۔	علماء اصول کے نزدیک کافر کی اقسام اور ان کی روایات کا مقام	ڈاکٹر محمد باقر خاکوانی	۸۰

اداریہ

حال ہی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبہ تاریخ میں شام کے ایک پروفیسر صاحب کا لکچر سننے کا اتفاق ہوا۔ موصوف فی الحال جرمنی میں عارضی طور پر مقیم ہیں۔ اور جدید دور میں اسلام کی تشکیل جدید کے موضوع پر وسیع مطالعہ رکھتے ہیں۔ اپنے مذکورہ لکچر میں موصوف نے عہد جدید کے بعض اساسی اصولوں پر روشنی ڈالتے ہوئے روایتی مذاہب اور معاشروں کی جدیدیت کے ساتھ کشمکش پر عمومی تبصرہ کیا۔ خصوصیت کے ساتھ آپ نے مصر میں محمد عبدہ، رشید رضا اور ان کے بعد کے بعض عصری شارحینِ اسلام اور مفسرین قرآن کا تذکرہ کیا۔ لکچر کے بعد سوال وجواب میں دو اہم موضوع زیر بحث آئے۔ اول تو یہ کہ کس طرح جدید مغربی تمدن کے ساتھ، جو کہ اب دور جدید کا عالمی تمدن بنتا جارہا ہے، اسلامی روایت کی مڈبھیڑ کو تقریباً دو سو سال کا زمانہ بیت رہا ہے۔ (یہ اس صورت میں جب کہ ۱۷۹۸ء میں نپولین بوناپارٹ کی فوجوں کی مصر کے ساحل پر لنگر اندازی اور اس کی فوج کے ساتھ آئے ہوئے فرانسیسی دانشوروں اور ازہر کے علماء کی معنی خیز ملاقات کو استعارتاً تہذیبوں کی اس مڈبھیڑ کی ابتداء مان لیا جائے۔) لیکن اس طویل مدت میں ابھی تک جدید تہذیب اور اسلامی روایت کی باہمی کشمکش کا کوئی قابل اطمینان اور معنی خیز حل دستیاب نہیں ہوسکا۔ اس سلسلے میں یہ بات سامنے آئی کہ اگر اس کی ایک وجہ دور جدید میں عالم اسلام کی فکری کم مائگی اور جمود بھی ہوسکتا ہے تو دوسری طرف مسلم معاشرے کی سماجی اور معاشرتی پابندیاں بھی اس سلسلے میں جرأت فکر کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوسکتی ہیں۔

دوسرے، راقم الحروف کے خیال میں، جدیدیت اور روایت کی اس کشمکش میں عقلیت پسندی اور تقلید کی سیدھی فکر کے علاوہ بھی کچھ اور پہلو ہیں جو قابلِ غور ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر آج کل بعض مسلم اور نو مسلم دانشوروں مثلاً سید حسین نصر، فرتھ جوف شوان (شیخ نورالدین)، مارٹن لنگ (ابوبکر عیسیٰ سراج الدین)، اور ٹی۔ ایس برخارٹ کی تحریروں میں پیش کردہ اسلامی روایت کی متصوفانہ تشریح کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ ان مفکرین کی تحریروں میں جہاں جدید علمی اور فکری سانچوں اور طرزِ ادا کا بین الاقوامی اعلیٰ معیار برتا گیا ہے وہاں نہایت گہرائی اور گیرائی کے ساتھ اسلامی روایت کے روحانی پہلو کو ترجیحی طور پر نمایاں کیا گیا ہے۔ اس مکتب فکر کے حامی مصنفین، جن میں سے کچھ کے نام اوپر دیئے گئے ہیں، اسلامی تمدن، معاشرت اور مذہبی روایت کے جلو میں چھپی ہوئی روحانیت کو، جو کہ اس کے حسن اور معنویت کا ایک بڑا سبب تھی، اجاگر کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے خیال میں مذہبی زندگی کی گرمی اور روشنی اور اس کے حیات بخش اثرات کے لئے کسی بھی مذہبی روایت کی طرح اسلام کے لئے بھی اپنے اس روحانی پہلو کو مدِ نظر رکھنا اور اس سے تعلق قائم رکھنا ضروری ہے۔ ان مصنفین کے خیال میں، جدید دور میں مغربی تعلیم یافتہ مسلمان اپنی روایت کے ان حیات بخش پہلوؤں سے بے بہرہ ہو گئے ہیں اور اگر وہ اسی طرح کے روحانی بحران کا شکار نہیں ہونا چاہتے جو کہ آج مغرب کے مادی تمدن کی ایک خصوصیت بن گیا ہے، تو ان کے لئے اپنی روایت کے اس روحانی سرچشمے سے رجوع کرنا ناگزیر ہے۔

ان مصنفین کے نزدیک اسلامی روایت کی یہ روحانیت جو دیگر روایتی تمدنوں کی طرح ابتداء ہی سے اس کی بنیادی خصوصیت تھی، کلاسیکی دور کے بعد اسلامی فنون لطیفہ اور تصوف کے میدانوں میں بھرپور طریقے سے ظاہر ہوئی۔ چنانچہ اسلامی فنون لطیفہ اور تصوف کی یہی کیمیاگری تھی جس نے عہدِ وسطیٰ کے اسلامی تمدن کو پورے طور پر انہیں کے رنگ میں رنگ دیا تھا۔ عہدِ وسطیٰ کی اسلامی تہذیب کا شاید ہی کوئی گوشہ ہو جو فنون

لطیفہ یا تصوّف کے زیر اثر آنے سے رہ گیا ہو۔ دیگر روایتوں کی طرح اسلامی روایت کے سلسلے میں بھی یہ مغربی تعلیم اور تمدّن کی مادّہ پرستانہ عقلیت اور انانیت پسندی تھی جس نے عہد حاضر میں جدیدیت کے فروغ کے ساتھ ماضی کے روحانی سرچشموں سے نئی نسلوں کا رشتہ منقطع کردیا۔ اور اب پھر جب تک خود اپنی روایت کی گہرائیوں میں جاکر اس کی روحانیت کے ساتھ تعلق استوار نہ کیا جائے عہد حاضر کے روحانی بنجرپن کا علاج مشکل ہے۔

راقم الحروف اس میں صرف یہ اضافہ اور کرسکتا ہے کہ اس روحانی بنجرپن کا شکار کسی بھی روایت کے تعلیم یافتہ اور مغربی تمدّن سے متأثر لوگوں کے ساتھ اگر اس میں ان کے اعلیٰ طبقہ کو بھی شامل کرلیا جائے جو اپنی روایت سے بالکل رسمی اور محض خانہ پری کا تعلق رکھتے ہیں، تو عصر حاضر کے روحانی بحران کا یہ خاکہ اور زیادہ مکمّل ہوجائے گا اور اس کا علاج بھی زیادہ ہمہ گیر ہوسکے گا۔

عمادالحسن آزاد فاروقی

سید محمد عزیز الدین حسین

میر سید علی ہمدانی بحیثیت سیاسی مفکر

میر سید علی ہمدانی ایک عالم اور صوفی کی حیثیت سے مشہور و معروف ہیں لیکن ان کی تصنیف "ذخیرۃ الملوک" کی بنیاد پر ہم ان کو اس عہد یعنی ۱۴ویں صدی عیسوی کا سیاسی مفکر بھی کہہ سکتے ہیں۔ میر سید علی ہمدانی (۱۳۱۴ء تا ۱۳۸۴ء) کا تعلق ایران کے شہر ہمدان سے تھا اور اسی مناسبت سے ان کو شاہ ہمدان کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے چچا سید علاء الدین ہمدانی سے حاصل کی اس کے بعد شیخ محمود مزدقانی کی سرپرستی میں عرفانی مدارج طے کئے۔ شیخ سے اجازت حاصل کرنے کے بعد مختلف ممالک کا سفر کیا اور اس سفر کے دوران مختلف علماء سے کسب علوم کیا۔ کبرویہ سلسلے سے تعلق قائم کرنے کے بعد مختلف ممالک میں تبلیغ اسلام کا سلسلہ شروع کیا۔ جن مقامات پر انہوں نے قیام فرمایا اور تبلیغ اسلام کی ان میں سمرقند، بخارا، بلخ، بدخشاں، ختلان اور سری نگر اہمیت کے حامل ہیں[1]۔ اسی کے ساتھ ساتھ مختلف علوم سے متعلق کتابیں بھی تصنیف کیں جن میں ذخیرۃ الملوک اور مودۃ القربیٰ اہمیت کی حامل ہیں ذخیرۃ الملوک شاہ ہمدان کی سیاسی فکر کی عکاسی کرتی ہے۔

ایک صوفی کا ذخیرۃ الملوک کا مصنف ہونا خود اپنے آپ میں بڑی اہمیت

پروفیسر سید محمد عزیز الدین حسین، شعبہ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

کا حامل ہے کیونکہ صوفیائے کرام نے عام طور سے اپنے آپ کو حکومت وقت سے علاحدہ رکھا۔ صوفی تحریک کے شروع ہونے کی دوسری وجوہات کے ساتھ ساتھ ایک وجہ خلافت کی جگہ مسلمانوں میں ملوکیت کا قیام بھی تھی جو معاویہ کے دور حکومت ۶۶۱ء میں عمل میں آیا۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیا نے اپنے آپ کو ملوکیت سے بالکل علیحدہ کرلیا اس لئے کہ ان کی سمجھ تھی کہ اس موروثی ملوکیت کے زیرِ اثر ایسے ادارے کام کریں گے کہ جن کی وجہ سے اسلامی قدریں قائم نہ رہ سکیں گی اور شریعت کی پورے طریقے سے پابندی نہ ہوسکے گی یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ حکومت وقت یا اس کے اداروں سے متعلق کوئی بات صوفیاء کے ملفوظات میں نہیں ملتی۔ اس مسئلہ پر پروفیسر احمد نظامی کا کہنا ہے کہ "چشتی صوفیا نے اپنے آپ کو سلاطین اور سیاست سے علٰحدہ رکھا۔[۲]" میری سمجھ کے مطابق یہ ان صوفیا کی سیاست سے علٰحدگی نہ تھی بلکہ ان صوفیا کی سیاسی فکر کا سوچا سمجھا سیاسی فیصلہ تھا۔

ذخیرۃ الملوک چودھویں صدی عیسوی کے ایک صوفی کی سیاسی فکر کی عکاسی کرتی ہے۔ شاہ ہمدان نے اس کتاب کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ یہ کتاب انہوں نے ملوک، اماجد، حکّام اور اشراف کی ہدایت کے واسطے لکھی ہے۔[۳] اور اسی صدی میں مولانا ضیاء الدین برنی نے اپنے سیاسی نظریات پر مشتمل ایک کتاب "فتاوی جہانداری" لکھی۔ ان دونوں کتابوں کی موجودگی میں ہم کشمیر کے ایک صوفی اور دہلی کے ایک عالم کی سیاسی فکر کا موازنہ بھی کرسکتے ہیں۔ پروفیسر محمد حبیب نے Political Theory of Delhi Sultanat کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ فتاوی جہانداری' ہندوستان میں لکھی گئی اس دور کی واحد فارسی تصنیف ہے جو سیاسی نظریات پر مشتمل ہے۔[۴] لیکن ذخیرۃ الملوک کی موجودگی میں ان کی اس رائے سے کیسے اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ پاکستانی مورخ افسر سلیم خاں بھی اپنی کتاب کے دیباچہ میں پروفیسر محمد حبیب کے بیان کی تائید کرتی ہیں۔ لیکن سیاسی نظریات پر بحث کرتے ہوئے دیباچہ میں دیئے ہوئے اپنے بیان کی اس طرح تردید کرتی ہیں کہ "تین سیاسی مفکروں فخر مدبر، ضیاء الدین برنی اور شیخ علی ہمدانی نے بعد کے مسلم سیاسی

مفکرین کو متاثر کیا ہے[5] عہد وسطی کی تاریخ کے مشہور و معروف مورخ پروفیسر رام پرشاد تریپاٹھی کی کتاب Some aspects of Muslim Administration میں نہ تو ذخیرۃ الملوک سے متعلق کوئی تذکرہ اور نہ ہی میر سید علی ہمدانی کے سیاسی فکر سے متعلق کوئی بحث کی گئی ہے۔ حد تو یہ ہے کہ ایسی کتاب جو مسلم نظریہ حکومت اور انتظام حکومت پر مشتمل ہو اس کی کتابیات میں ذخیرۃ الملوک موجود نہیں ہے۔ اس کا مطلب ہوا کہ پروفیسر تریپاٹھی کی کتاب مسلم سیاسی فکر کے صرف ایک مکتب فکر کی عکاسی کرتی ہے۔ اس دور کے دوسرے سیاسی مسلم مکتب فکر کی نہیں کہ ہندوستان میں جس کی رہنمائی میر سید علی ہمدانی کر رہے تھے۔ پروفیسر انیس جمال سید نے اپنے انڈین ہسٹری کانگریس ۱۹۸۵ء کے صدارتی خطبہ State Religion and Society in Medieval India میں کہا ہے کہ ذخیرۃ الملوک کو اپنے دور میں یا اس کے بعد مغل عہد میں کوئی اہمیت نہیں ملی[6]۔ یہ دراصل شاہ ہمدان کی سیاسی فکر کے اثرات کا ہی نتیجہ تھا کہ کشمیر کے سلطان، سلطان سکندر (۱۳۸۹–۱۴۱۳ء) نے اپنے دور میں شاہ ہمدان کے بیٹے سید محمد ہمدانی کی رہنمائی میں کشمیر میں شریعت کا نفاذ پہلی مرتبہ کیا۔ اس دور کا ایک شاعر کشمیر میں شریعت کے نفاذ کے بارے میں کہتا ہے کہ

شاہ عادل سکندر ثانی　　کہ روے یافت سرفرازی تاج
ملکی روشن بنور شرع اوست　　گرچہ بودہ زکفر چوں شب راج
مہر تاریخ سال سلطنش　　عقل گفتا بہ شرع دادہ رواج

جی، ایم، ڈی، صوفی کا کہنا ہے "کہ ذخیرۃ الملوک کو مغل عہد سے پہلے کشمیر میں اہمیت حاصل رہی[7]۔" ذخیرۃ الملوک کا جو نسخہ نیشنل میوزیم، نئی دہلی کے شعبہ مخطوطات میں محفوظ ہے[8] اس پر عہد اورنگ زیب (۱۶۵۸–۱۷۰۷ء) کے قاضی القضات، قاضی شیخ الاسلام کی مہر ہے۔ جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ کتاب ان کے ذاتی مطالعہ میں رہی ہوگی اور قاضی شیخ الاسلام کے کچھ فیصلے جو اس دور کے قاضیوں سے متوقع نہ تھے انہوں نے کیے۔ جب ان کے والد قاضی القضات قاضی عبدالوہاب گجراتی کی موت

کے بعد ان کی جمع کی ہوئی دولت کو انہوں نے شرعی لحاظ سے اپنے بھائیوں میں تقسیم کردیا لیکن اس میں سے جو حصہ انہیں ملا اس کو انہوں نے فقراء میں تقسیم کردیا۔[۹] ہوسکتا ہے کہ انہوں نے خیال کیا ہو کہ اس کثیر دولت کی شرعی حیثیت کیا ہوگی۔ دوسرے جب اورنگزیب نے دکن کی ریاستوں پر حملہ کرنے کے شرعی جواز کے لئے قاضی شیخ الاسلام سے فتویٰ طلب کیا تو انہوں نے یہ کہہ کر انکار کردیا کہ مسلمانوں کا خون بہانے کے لئے جہاد کا فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔ اور قاضی القضات کے عہدے سے مستعفی ہوکر حج بیت اللہ کے لئے چلے گئے۔[۱۰] جب وہاں سے واپس آئے تو اورنگزیب نے اپنی غلطی کا احساس کرتے ہوئے ان سے دوبارہ قاضی القضات کا عہدہ قبول کرنے کے لئے کہا جس کو انہوں نے قبول کرنے سے انکار کردیا۔[۱۱] خود اورنگزیب قاضی شیخ الاسلام کے تقویٰ کا مداح ہے۔[۱۲] جب کہ اورنگزیب کی یہ رائے ان کے والد قاضی عبدالوہاب گجراتی کے بارے میں نہ تھی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قاضی شیخ الاسلام کا یہ عمل ذخیرۃ الملوک کے مطالعہ سے متاثر ہونے کی وجہ سے ہو۔ اکبر کے عہد میں تو پانچ جید علماء نے اس محضر پر دستخط کردیئے کہ جس میں اکبر کو امام عادل تسلیم کیا گیا تھا۔ ہندوستان کی مختلف اورینٹل لائبریریوں میں جہاں مجھ کو مطالعہ کرنے کا موقع ملا ہے مثلاً یونیورسٹی لائبریری، سری نگر، نیشنل لائبریری، کلکتہ، خدابخش لائبریری، پٹنہ، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، رضا لائبریری، رام پور، سالار جنگ میوزیم اور آصفیہ لائبریری، حیدر آباد، نیشنل میوزیم، نئی دہلی اور نیشنل آرکائوز آف انڈیا، نئی دہلی میں ذخیرۃ الملوک کے ایک یا ایک سے زیادہ مخطوطات موجود ہیں۔ جب کہ یہ بات ضیاء الدین برنی کی کتاب فتاوی جہانداری کے مخطوطات کے ساتھ نہیں ہے۔ ذخیرہ الملوک کے مخطوطات کی کثیر تعداد اس کی اہمیت کی دلالت کرتی ہے۔ ذخیرۃ الملوک کا ۱۸۲۵ء میں ترجمہ لٹین زبان میں ہوا اور ۱۸۲۹ء میں اس کا ترجمہ فرنچ میں ہوا۔ ان شواہد کی روشنی میں پروفیسر انیس جہاں سید کے بیان سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ذخیرۃ الملوک دس ابواب پر مشتمل ہے جس میں مختلف موضوعات سے متعلق بحث کی گئی ہے۔ دراصل ۴۱ھ میں اسلامی سیاسی نظام اور اس کے مختلف اداروں کو ایک زبردست چیلنج کا سامنا کرنا پڑا کہ جب خلافت کو ملوکیت میں تبدیل کرنے کی بنیاد ڈالی گئی۔ شوروی نظام کی جگہ موروثی نظام نے لے لی۔ زیادہ تر علماء نے اس بدلتے ہوئے سیاسی ماحول کے لئے شرعی جواز تلاش کرنا شروع کئے جس کے نتیجے میں اسلامی سیاسی فکر، مسلم سیاسی فکر میں تبدیل ہونا شروع ہوئی۔ سیاسی فکر کی اس تبدیلی نے مذہب اور سماجی زندگی کو بھی متاثر کیا۔ تصوف کے تحریک کی شکل میں ابھرنے کے جہاں اور دوسرے وجوہات تھے ان میں ایک اہم وجہ مسلمانوں میں ملوکیت کا قیام تھا۔ ان کو اس کا خدشہ تھا کہ یہ سیاسی تبدیلی صرف سیاست تک محدود نہیں رہے گی بلکہ مذہبی اور سماجی زندگی کو بھی متاثر کرے گی اور اصولاً رہ بھی نہیں سکتی تھی اس لئے کہ سیاست، سماج، مذہب اور ثقافت سب ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں۔ ان کو قطعی علٰحدہ نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی علٰحدہ کرکے دیکھا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ صوفیاء نے اپنے آپ کو سلاطین اور حکومت کی مختلف ذمہ داریوں سے علٰحدہ کرلیا۔ اس لئے کہ ان کی حکومت کے مختلف عہدوں کے قبول کرنے کا مطلب ہوتا کہ وہ شخص خود بھی اس کا حصہ دار ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیاء کے ملفوظات میں سلطان، حکومت اور اس کے اداروں سے متعلق کوئی بحث نہیں ملتی۔ حالانکہ صوفیاء کرام نے ایک عظیم کارنامہ انجام دیا لیکن اس سیاسی کشمکش کا حل پیش نہ کرسکے اس لئے کہ علٰحدگی کی پالیسی صرف احتجاج کی حد تک تو فائدہ مند ہوسکتی تھی اور وہ بھی کب تک۔ جس تک نتیجے میں بعد میں تضاد پیدا ہونے شروع ہوئے اور خود صوفیا ہی اس علٰحدگی کی پالیسی پر عمل نہ کرسکے اور آہستہ آہستہ حکومت کا حصہ بنتے گئے۔ دوسرے خود صوفیا کے یہاں سجادہ نشینی اور خلافت بھی موروثی ہوگئیں۔ اس لئے کہ سلطنت وبادشاہت ایک حقیقت بن کر سامنے آچکی تھیں اور ملوکیت میر سید علی ہمدانی سے کافی عرصہ قبل مسلم سیاست اور فکر کا حصہ بن چکی تھی۔ اور اس دور میں مسلمانوں نے اس طرز حکومت میں ملوکیت ہی کو

اپنالیا تھا۔ اس مسئلہ اور حقیقت سے روگردانی کرنے کے بجائے شاہ ہمدان نے اس مسئلہ پر قلم اٹھایا تاکہ ان دور اور بعد کے زمانہ کے لوگوں کے لئے شریعت کے دائرہ میں رہ کر ایک لائحہ عمل ذخیرۃ الملوکؒ کی شکل میں پیش کیا۔ میر سید علی ہمدانی نے خلافت، سلطنت اور بادشاہت پر ذخیرۃ الملوک میں بہت کھل کر بحث کی اور اس میں اصلاح کی کوشش کی۔ تاکہ اس مطلق العنان طرز حکومت کے مضر اثرات کو ختم کیا جاسکے۔ ذاتی طور سے میر سید علی ہمدانی نے اپنے آپ کو حکومت اور اس کے اداروں اور اس کی مالی امداد سے دور رکھا۔ جہاں تک ہدایت کا تعلق تھا انھوں نے اپنی خانقاہ کے دروازوں کو مزدور سے لے کر سلطان تک کے لئے کھلا رکھا میر سید علی ہمدانی نے کچھ دوسرے صوفیاء کی طرح سلاطین سے ملنے سے گریز اختیار نہیں کیا۔

میر سید علی ہمدانی نے بادشاہت اور سلطنت کو فکری اعتبار سے ذخیرۃ الملوک میں جگہ تو دیدی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ شریعت کی پابندی کریں گے[۳] جب شاہ ہمدان ۱۳۷۲ء میں کشمیر تشریف لائے تو اس وقت کے سلطان قطب الدین نے ان سے ملنے کی خواہش کا اظہار کیا۔ لیکن اس سے پہلے شاہ ہمدان کے علم میں یہ بات آچکی تھی کہ سلطان نے دو سگی بہنوں سے نکاح کیا ہوا تھا۔ انہوں نے ملاقات کی شرط یہ رکھی کہ پہلے وہ ایک بہن کو عقد سے خارج کرے اسلئے کہ سلطان کا یہ عمل غیر شرعی اور حرام پر مبنی تھا۔ لہٰذا اس نے شاہ ہمدان کی ہدایت کے تحت اپنی بیویوں میں سے ایک بہن کو علحدہ کیا تب سلطان قطب الدین کی ملاقات شاہ ہمدان سے ممکن ہو سکی۔ حالانکہ شاہ ان کی آمد سے پہلے کشمیر میں علماء اور صوفیاء دونوں موجود تھے لیکن ان میں سے کوئی ی سلطان کے اس غیر شرعی عمل کو منسوخ نہ کرا سکا۔ سلطان قطب الدین، شاہ ہمدان مرید ہو گیا اور خانقاہ میں شاہ ہمدان کے ارشادات سننے کے لئے حاضر ہوتا۔ جب شاہ ان دوبارہ ۱۳۷۹ء میں کشمیر تشریف لائے تو سلطان قطب الدین نے مندرجہ ذیل نعار میں ان کی مدح کی۔ یہ بھی خود میں ایک عجیب بات ہے کہ عام طور سے دوسرے ب سلاطین کی شان میں قصیدے لکھتے رہے لیکن یہاں سلطان ایک صوفی کی اس

طرح مدح سرائی کرتا ہے۔

جانم فدائی ہرقدم خاک تو بادا یاامیر
خواہم کہ روز حشر شفاعت مرا کنی
روحم فدای بر شرف نام تو بادا یا امیر
ہر چہار عنصر فدای اسم تو بادا یاامیر
زآمدنت مشرف اسلام گشتہ او
قطبی اگرچہ کرد گناہاں زحدوعد
چشم فدای برآمدن تو بادایا امیر
آخر مرا نصیب شفاعت تو بادآ یا امیر

میر سید علی ہمدانی کے تبلیغ اسلام اور اصلاحی کارناموں کا سلطان قطب الدین ان الفاظ میں مدح خواں ہے

چوں آمد آں شہ از ملک ولایت   گرفت کشمیر از اسلام رایت
گفتند از کہ یافت تربیت ایں ملک   از آں گفتم کہ از آں شاہ ہدایت

بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی، ہندوستان میں چشتی صوفیا نے سلاطین دہلی سے علحدگی کی پالیسی اپنائی۔[۱۴] مجھے ان کے اس بیان سے اس لئے اتفاق نہیں ہے کہ خود سلطان شمس الدین التتمش کے حضرت قطب الدین بختیار کاکی سے بہت بہتر تعلقات تھے جس کا ذکر پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اپنی مختلف کتب میں کیا ہے۔[۱۵] سیدی مولا جن کا تعلق چشتی سلسلے سے تھا انکی خانقاہ جلال الدین خلجی کے عہد ۱۲۹۰ء تا ۱۲۹۶ء میں دہلی سلطنت کے بلبنی عہد کے امراء کی سیاست کا مرکز بن گئی تھی۔ جس کے نتیجے میں جلال الدین خلجی نے ان کو گرفتار کرایا اور اس کے بعد ان کے قتل کا حکم دیدیا۔[۱۶] ۱۳۲۰ء میں خسرو شاہ نے جب اپنی حکومت کو خطرہ میں پایا تو خسرو شاہ نے دہلی کے علماء اور مشائخ کو خوش کرنے کے لئے دولت تقسیم کرنا شروع کی۔ اور اسی میں سے کچھ رقم چشتی خانقاہ بھی بھیجی جس کو قبول کرلیا گیا۔[۱۷] جب ۱۳۲۰ء میں غیاث الدین تغلق سلطان بنا تو اس

نے علماء اور مشائخ سے وہ رقم واپس لینا شروع کی کہ جس کو خسرو شاہ نے تقسیم کیا تھا۔ جب اس نے حضرت نظام الدین اولیاء سے اس رقم کی واپسی کے لئے کہلوایا تو آپ نے جواباً کہلوا دیا کہ ہم دولت کو جمع نہیں رکھتے بلکہ فوراً ہی تقسیم کرادیتے ہیں[۱۸]۔ یہی وجہ حضرت نظام الدین اولیاء اور غیاث الدینؒ تغلق کے تعلقات خراب ہونے کی بنی۔ امیر خسرو کو چشتی خانقاہ اور سلاطین دہلی کے دربار دونوں میں مقبولیت حاصل تھی نہ کبھی سلاطین کو اور نہ ہی چشتی صوفیا کو ان کے اس رویے پر اعتراض ہوا۔ امیر خسرو سلاطین کی مدح سرائی کرنے کے باوجود حضرت نظام الدین اولیاء کے عزیز ترین مریدوں میں سے تھے۔ حضرت نظام الدین اولیا کے ایک اور مرید مولانا ضیاء الدین برنی کہ جو فتاوی جہانداری کے مولف ہیں۔ فتاوی جہانداری صرف ایک شخص کی سمجھ نہیں بلکہ فتاوی جہانداری اس دور کی سیاسی سمجھ کی عکاسی کرتی ہے جس میں چشتی خانقاہ بھی شامل تھی۔ لیکن جب سلطان علاء الدین خلجی نے حضرت نظام الدین اولیاء سے ملنے کی خواہش ظاہر کی تو آپ نے انکار کردیا[۱۹]۔ لیکن شاہ ہمدان نے یہ رویہ نہ صرف سلاطین بلکہ کسی کے ساتھ بھی نہیں اپنایا اور اسی اصول کے تحت کہ اپنی خانقاہ کے دروازوں کو تمام لوگوں کی ہدایت کے لئے کھلا رکھا۔ لیکن اسی کے ساتھ شاہ ہمدان نے کبھی سلاطین سے مدد معاش کی زمینیں' احیاء اور فتوح کی شکل میں کسی بھی شخص سے کچھ قبول نہیں کیا۔ بلکہ آپ نے اکل حلال پر زور دیا کہ ہر شخص کو اپنی گذر اوقات کے لئے کچھ نہ کچھ مزدوری کرکے اپنا ذریعہ آمدنی بنانا چاہیے۔ جو شریعت کا جزو ہے۔ اس کے برعکس چشتی صوفیا نے سلاطین و امراء کی دی ہوئی فتوح کو قبول کیا۔ جیسا کہ پروفیسر خلیق احمد نظامی کا کہنا ہے کہ چشتی صوفیا نے احیاء کے مقابلہ میں جس میں زمین لے کر اس کو زیر کاشت لاکر اپنی گذر اوقات کا ذریعہ بنایا جائے' فتوح کو ترجیح دی جس میں سلاطین و امراء کی بھیجی ہوئی رقوم کو قبول کرلیا جائے۔ فتوح کے مقابلے میں احیاء میں دہلی انتظامیہ سے زیادہ قربت ہوجاتی ہے اس لئے چشتی صوفیاء نے فتوح کو ترجیح دی[۲۰]۔ لیکن شاہ ہمدان نے باوجود سلاطین سے قربت کے مدد معاش' احیاء اور فتوح

تینوں چیزوں سے انکار کردیا۔ شاہ ہمدان نے اکل حلال پر زور دیا۔ اکل حلال کے دوسرے فائدوں کے علاوہ شاہ ہمدان کو اس میں شخصی آزادی کا پہلو سامنے تھا اور ایک صوفی کے لئے شخصی آزادی بہت ضروری تھی۔ اس کا دوسرا مقصد اپنی خانقاہ کو سماج پر بوجھ نہیں بنانا تھا۔ شاہ ہمدان کی اس فکر نے خانقاہ معلی کا مزاج دوسری خانقاہوں سے بہت بدل دیا۔ اب ان کے مرید دنیاوی زندگی کے معاملات اور اس کی دشواریوں سے اور قریب ہوگئے۔ شاہ ہمدان اپنی روزی ٹوپیاں سی کر کماتے تھے اور ان کا ہر مرید مزدوری کرتا۔ یہی وجہ تھی کہ شاہ ہمدان کے مریدوں میں خطاط، مصور، کشیدہ کاری کرنے والے حضرات کی ایک کثیر تعداد تھی۔ اسی کے نتیجے میں کشمیر میں دستکاری انڈسٹری کا احیاء ہوا[۲۱]۔ شاہ ہمدان نے عام خانقاہی اور دنیا سے الگ تھلگ زندگی کو دنیاوی زندگی سے اکل حلال کے پہلو کو لے کر قریب تر کردیا۔ جس کے لئے علامہ اقبال کہتے ہیں۔۔

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری

اور اس طرح شاہ ہمدان نے دینی زندگی کو دنیاوی عملی زندگی سے ہم آہنگ کردیا اور کم از کم کشمیر میں دنیاوی زندگی سے نفرت اور علاحدگی سے متعلق جذبات کو ختم کرکے شریعت کے دائرہ میں دنیاوی زندگی کے مثبت پہلوؤں کو سامنے رکھ کر بیداری پیدا کی۔ اور کام کے نظریہ کو عزت دی۔ یہی وجہ ہے کہ کشمیر میں صفائی کا کام کرنے والے بھی مسلمان ہیں جبکہ ایسا ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں نہیں ہے۔

جیساکہ میں نے پہلے عرض کیا تھا کہ میر سید ہمدانی کے دہلی میں ہم عصر مولانا ضیاء الدین برنی تھے جنہوں نے ”فتاوی جہانداری“ تصنیف کی۔ برنی بھی حضرت نظام الدین اولیاء کے مرید تھے۔ شاہ ہمدان اور برنی کی سیاسی فکر میں بھی حد درجہ اختلاف ہے۔ برنی سلطان کو اللہ کے سایے کی شکل میں مانتے ہیں جبکہ شاہ ہمدان کے یہاں ایسا کوئی خیال نہیں ملتا۔ شاہ ہمدان سلطان کے لئے شریعت کی اتباع کو ضروری قرار دیتے ہیں اور جو سلطان شریعت کی پابندی نہیں کرتا اس کو وہ ”شیطان کا خلیفہ“ قرار دیتے ہیں[۲۲]۔ شاہ ہمدان کا کہنا ہے کہ جو سلطان شریعت کی پابندی نہیں کرتا وہ دراصل اللہ اور

رسولؐ کا دشمن ہے[۲۳]۔ وہ اصولوں کی پابندی سلطان کے لئے ضروری قرار دیتے ہیں (۱) شریعت کی پابندی لور دوسرے (۲) لوگوں کے ساتھ مہربانی کا برتاؤ[۲۴]۔ اس کے برخلاف برنی کا کہنا ہے کہ اسلامی نظام کی پابندی تو صرف خلفائے راشدین تک ممکن تھی۔ اس دور میں اس کی پیروی ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف آیرانی طرز حکومت پر عمل پیرا ہونے کی ہدایت کرتے ہیں۔ اس طرز حکومت کو اختیار کئے بغیر حکومت کرنا ممکن نہیں[۲۵]۔ اور اس کا شرعی جواز وہ اس طرح پیش کرتے ہیں کہ جیسے اگر بھوک کی حالت میں ہلاکت کا خطرہ ہو تو شرعاً سور کا گوشت کھانے کی اجازت ہے اسی طور پر موجودہ حالات کے تحت ایرانی شہنشاہیت کے اصولوں کو بھی اپنانا اشد ضروری ہے[۲۶]۔ برنی کے یہاں شریعت کی پیروی صرف غیر مسلموں کے ساتھ برتاؤ کی حد تک محدود ہے وہ باربار اس کی دوہائی دیتے نظر آتے ہیں کہ یہ سلاطین ہندوؤں سے جزیہ وصول نہیں کرتے جو ان سلاطین کا شرعی فریضہ ہے[۲۷]۔ شاہ ہمدان کا کہنا ہے کہ حکمراں میں انبیاء اور اولیاء کی صفات ہونی چاہئیں[۲۸]۔ اس کے برعکس برنی کا کہنا ہے کہ سلطنت کے ساتھ جب تک کہ حشم، جہانداری اور جہانگیری نہ ہو اس کے بغیر حکومت کا وقار قائم نہیں رہ سکتا[۲۹]۔ اور اس میں کیخسرو کی اتباع ضروری ہے۔ شاہ ہمدان مسلمانوں کی تقسیم طبقاتی نظام کے بجائے ان میں عبودیت کے جذبے اور تقویٰ کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ یعنی مسلمان اور مومن[۳۰]۔ جن کی تعریف وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ مسلمان وہ ہے جس سے مسلمان محفوظ رہیں اور مومن وہ جس سے تمام مخلوق محفوظ ومامون رہے[۳۱]۔ برنی مسلمانوں کو طبقاتی نظام کے تحت تقسیم کرتے ہیں۔ جس میں اشراف کہ جو خون کے رشتے، اپنے شجرے اور آزادی کی بنیاد پر اشرف واعلیٰ ہوں۔ دوسرے مسلمانوں کو ان کے کام اور حیثیت کی بنیاد پر دوسرے اور تیسرے درجوں میں رکھا ہے[۳۲]۔ دراصل ضیاء الدین برنی اپنی اس سیاسی فکر میں ماوردی، باقلانی، نظام الملک طوسی، فارابی اور ابن خلدون وغیرہ کی سیاسی فکر سے متاثر نظر آتے ہیں۔ میر سید علی ہمدانی اس مسلم سیاسی فکر سے متاثر نہیں ہوئے۔ کہ جو مسلم سیاسی فکر خلافت کے زوال ۶۶۱ء اور ملوکیت کے عروج اور اس

کے ارتقائی دور میں پروان چڑھی تھی۔ شاہ ہمدان کی حکمرانوں کو ہدایت ہے کہ وہ گاؤں کے رہنے والے کسانوں سے شہری تہذیب کے آداب کی توقع نہ کریں اور ان کے ساتھ مہربانی سے پیش آئیں۔[۳۳] اس کے برخلاف برنی ان طبقات سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ برنی دوسرے علماء کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ نیچ درجے کے مسلمانوں کو تعلیم اس حد تک دیں کہ جس سے وہ اسلام کے بنیادی عقائد کی پیروی کر سکیں۔ جیسے نماز، روزہ، زکوۃ، حج وغیرہ۔ اس سے زیادہ انہیں تعلیم دینے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کل وہ اشراف کے مقابلے میں حکومت کے عہدوں کے لئے دعوی دار ہوں گے۔[۳۴]” یہ ہے فکر چودھویں صدی عیسوی کے ایک عالم اور حضرت نظام الدین اولیاء کے مرید کی۔

ذخیرۃ الملوک میں میر سید علی ہمدانی سلاطین کو کچھ ہدایات بھی فرماتے ہیں۔ اس میں فیصلوں کی کہ وہ شریعت کے مطابق ہوں، انصاف کی پابندی اور اس میں دیر نہ ہو، متقی و پرہیزگار لوگوں کی صحبت میں رہنا اور جاہل اور لالچی علماء و مشائخ سے دوری اختیار کرنا۔ اس لئے کہ یہ دین کے برباد کرنے والے ہیں عوام کی حالت سے باخبر رہنا تاکہ اس کے حکام عوام کو کسی قسم کی ایذا نہ پہونچا سکیں اور ان کے ساتھ ظلم نہ کریں، ظالموں کو نصیحت آمیز سزا دینا وغیرہ وغیرہ۔[۳۵] شاہ ہمدان عوام کو بیس حقوق دیتے ہیں۔ جن کو پورا کرنا حکمراں کا فرض اولین ہے۔[۳۶] ایک خاص حق میر سید علی ہمدانی نے مسلم عوام کو دیا ہے کہ اگر حکمراں شریعت کی پیروی نہ کرے تو عوام کو پورا پورا حق ہے کہ اس مسئلہ پر وہ حکمراں کے خلاف جدوجہد کریں۔[۳۷] یہ حق دوسرے مسلم سیاسی مفکرین نے مسلم عوام کو دیا ہی نہیں۔ بلکہ بعض مفکرین کا تو کہنا ہے کہ اگر حکمراں ظلم بھی کرے تو اس کو برداشت کرنا ضروری ہے اور برنی نے تو شریعت کی پابندی ہی کو ختم کر کے سلطان کو مطلق العنان بنا دیا جس کے نتیجے میں وہ خوب ظلم کرتا رہے۔ شیخ احمد سرہندی کے صاحبزادے شاہ معصوم کو بنگال کے کچھ لوگوں نے حکام کے ظلم کے خلاف شکایت کی تو آپ نے ان کو جواب میں لکھا کہ ”حکام کا یہ ظلم دراصل ان کے اعمال کی

سزا ہے[۳۸]" مسلم مفکرین کے ان بیانات سے متاثر ہو کر مغربی دانشوروں نے یہ رائے بنائی کہ اسلام نے فرد کو کوئی حق نہیں دیا۔[۳۹] لیکن مغربی مفکرین اور خاص کر اے، کے، ایس لیمبٹن کی اس رائے کو شاہ ہمدان کے عوام کو دیے ہوئے ان حقوق کی روشنی میں نہیں مانا جا سکتا۔

میر سید علی ہمدانی نے ذمیوں کے بارے میں بھی مفصل بحث کی ہے۔ انہوں نے ذمیوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ایک کفار اور دوسرے اہل کتاب۔ میر سید علی ہمدانی ذمیوں سے جزیہ و خراج وصول کرنا بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ حکمراں کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ ان کے ساتھ مہربانی کے ساتھ پیش آئیں۔[۴۰] وہ ذمیوں کی جان و مال کی حفاظت اور ان کو مذہبی آزادی دینے کے حق میں ہیں۔ شاہ ہمدان کا کہنا ہے کہ جس طرح اللہ اپنی تمام مخلوق کا پروردگار اور نگہبان ہے اسی طرح حکمراں کو بھی اپنے تمام عوام چاہے وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم یکساں طور سے ان کے ساتھ محبت اور مہربانی کا برتاؤ کرنا چاہیئے۔[۴۱] دوسرے مسلم مفکر اور برنی کا رویہ ذمیوں کے سلسلے میں بہت سخت ہے۔ برنی کا کہنا ہے کہ "ہندو یا تو اسلام قبول کریں اور اگر اس سے انکار کریں تو ان کو قتل کر دینا چاہیئے۔"[۴۲] برنی سلاطین دہلی پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "آج سلطنت کے قیام کے بعد بھی ہندو آزادی سے رہ رہے ہیں اور آزادی کے ساتھ اپنے مذہب کی پیروی کر رہے ہیں تو اس طرح بادشاہان اسلام اور ان کے راجاؤں میں کیا فرق رہا۔"[۴۳] برنی جو ہندوؤں کو حکومت کی طاقت کے بوتے پر زبردستی مسلمان بنانے کے حامی ہیں جیسا کہ ان کے تاریخ فیروز شاہی اور فتاوی جہانداری سے ظاہر ہوتا ہے۔ خود اپنے بیانات کے مطابق ایک ہندو کو بھی دہلی میں مسلمان نہ بنا سکے۔ اس کے برخلاف شاہ ہمدان نے جو آزادی مذہب کے قائل ہونے کے باوجود سینکڑوں ہندوؤں کو اپنی تبلیغی اور اصلاحی کوششوں سے متاثر کر لیا۔ ہندوؤں کی ایک کثیر تعداد ان کی تعلیمات سے متاثر ہوئی اور ان میں سے اکثر نے مذہب اسلام قبول کر لیا۔ اور یہ کشمیر میں دوسرے صوفیا اور خاص طور سے، شاہ ہمدان کا ایک

زبردست کارنامہ ہے۔[۴۴] شاہ ہمدان کی ہم عصر یوگنی للہ دید نے شاہ ہمدان سے ملاقات کی اور مختلف موضوعات پر بات کی۔ ان مسائل پر گفتگو کرنے کے بعد للہ دید اتنی متاثر ہوئی کہ اس کے بعد اس نے مورتی پوجا اور ہندوؤں میں طبقاتی تقسیم کے خلاف تحریک شروع کردی۔[۴۵]

کبرویہ سلسلے سے تعلق رکھنے والے صوفی کا ذخیرۃ الملوک جیسی کتاب کا مصنف ہونا خود اپنے آپ میں ایک اہمیت کا حامل ہے اس لئے کہ صوفیاء کے ملفوظات میں سیاست، نظریہ حکومت، حکومت کے اداروں کے متعلق بحث نہیں ملتی۔ بلکہ اس کے برخلاف حکمرانوں اور حکام کی موافقت اور مخالفت میں ایک عجیب ہی قسم کا رویہ ملتا ہے۔ ایک طرف تو شاہ معصوم کہ اگر حکام ظلم کررہے ہیں تو ان کی اصلاح یا شکایت کے لئے کوئی قدم اٹھایا جائے اس کا جواب یہ دیا کہ "یہ تو ان عوام کے اعمال کی سزا ہے" اور دوسری طرف شیخ عبدالحق ردولوی چشتی کا کہنا ہے کہ "شیخ نے شہر کے حکام کو اپنی خانقاہ میں کھانے کی دعوت دی جب اسی شہر کے شیخ جمال نے ان کے مدعو نہ کئے جانے کی شکایت کی تو شیخ عبدالحق نے ان سے کہا کہ میں نے تو شہر کے کتوں کو دعوت پر بلایا تھا تم ان میں سے نہ تھے تو تم کو کیوں بلاتا"[۴۶] اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حکام شہر شیخ عبدالحق کی نظر میں کتے تھے تو پھر ان کو دعوت پر بلانے کا کیا مطلب؟ اس طرح کا رویہ نہ تو ان مسائل کا حل تھا اور نہ ہی اصلاح کی طرف ایک قدم تھا بلکہ بالکل ایک بے معنی رویہ کہ جو کسی ایک مقام تک نہیں پہونچاتا۔ شاہ ہمدان کی فکر میں کسی بھی فرد کے ساتھ یہ رویہ نہیں ملتا چاہے وہ سلطان ہو یا مزدور۔ ان کے یہاں ہر شخص سے ایک رشتہ ہے اور وہ ہے اس سے محبت اور اس کو ہدایت کرنے کا۔ ان کے رویہ میں اگر فرق تھا تو وہ پیروی شریعت اور اس کی خلاف ورزی کرنے والوں سے اور اس میں ان کی نظر میں نہ صرف سلاطین، امراء، حکام اور عوام ہی نہ تھے بلکہ علماء اور مشائخ بھی شامل تھے۔ اس لئے کہ سلاطین کو ہدایت کرتے وقت ایک ہدایت یہ بھی کرتے ہیں کہ وہ جاہل اور لالچی علماء ومشائخ سے دوری اختیار کریں۔

میر سید علی ہمدانی کی سیاسی فکر میں صرف شریعت ہے۔ بادشاہت اور سلطنت کیونکہ مسلم سیاسی فکر کا حصہ بن کر ایک حقیقت بن کر سامنے آچکی تھی اور پوری مسلم دنیا کی سیاست کی روح بن چکی تھی اس لئے اس سے علیحدگی اختیار کرنے کا کوئی مطلب ہی نہ تھا۔ اور اسی حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے اس دور کے حقائق سے شاہ ہمدان نے روگردانی یا دوری اختیار نہیں کی۔ اس لئے کہ اسلامی سیاسی نظام تو رسول اللہؐ کی وفات کے تیس سال بعد ۶۶۱ء میں ختم ہوگیا اور اس کی جگہ موروثی ملوکیت نے لے لی۔ جو اللہ کے فضل وکرم سے آج تک یعنی ۶۶۱ء سے ۱۹۹۷ء تک اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ مسلم سیاسی فکر اور بعض مسلم ممالک میں قائم ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ آج "کرپشن" ہے کہ کرپشن دنیا کا کلچر بن چکا ہے۔

مسلم دنیا کے اس موروثی ملوکانہ نظام نے علماء کی ایک کثیر تعداد کو متاثر کیا۔ اور وہ بھی اس ملوکانہ نظام کے وکیل بن گئے اور اسی طرح دہلی کے مولانا ضیاء الدین برنی فتاوی جہانداری میں شریعت، ملوکیت اور ایرانی شاہی اقدار کو مدغم کرکے مسلمانوں کے سامنے ایک نئی سیاسی فکر پیش کرتے ہیں کہ جس کا تعلق اسلامی سیاسی فکر سے قطعی نہ تھا۔ برنی کی سیاسی فکر میں ملوکانہ اور ایرانی شہنشاہیت کا اثر بہت زیادہ محسوس ہوتا ہے۔ برنی نے تو کچھ معاملات میں شرعی حدود سے بھی تجاوز کیا ہے۔ برنی کی اپنی حیثیت کافی اہمیت کی حامل تھی ایک تو عالم اور دوسرے حضرت نظام الدین اولیاء کے مرید، خود برنی کی قبر بھی حضرت نظام الدین اولیاء کی درگاہ میں ہے۔ تو اس دور میں تو ضرور دوسرے علماء اور مسلم عوام کو انہوں نے اپنی سیاسی فکر سے متاثر کیا ہوگا۔ شاہ ہمدان کی سیاسی فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ چودھویں صدی کا مسلم ملوکانہ کلچر ان کی سیاسی فکر کو متاثر نہ کرسکا۔ میر سید علی ہمدانی نے سلاطین، امراء اور حکام سے نہ تو نفرت اور نہ ہی دوری اختیار کی بلکہ اسی موروثی ملوکانہ نظام میں اصلاح کی کوشش کی اور عوام کو ان کے ظلم سے بچانے کی کوشش کی۔ اس لئے کہ اس مسلم موروثی ملوکانہ نظام کا کہ جو تمام مسلم دنیا کی سیاسی فکر جس میں سلاطین اور علماء دونوں شامل تھے ایک حصہ

بن چکا تھا اس کو ختم کرنا ناممکنات میں سے تھا کہ نہ صرف اس موروثی ملوکانہ نظام کے قیام کا شرعی جواز پیش کردیا گیا تھا بلکہ اس کی تقویت کے لئے احادیث رسولؐ کا بھی سہارا لے لیا گیا تھا۔ "سلاطین سے دوری کا مطلب" عوام پر ان کے ظلم کی پوری طرح چھوٹ دینا تھی۔ کشمیر میں یہی کوشش میرسید علی ہمدانی اور ان کے بعد ان کے بیٹے میرسید محمد ہمدانیؒ نے کی۔ میرسید علی ہمدانی کی تصنیف ذخیرۃ الملوک کے مطالعے کی از حد ضرورت ہے اس لئے کہ عہد وسطیٰ کے جدید مورخین اور دوسرے مسلم دانشوروں نے ذخیرۃ الملوک پر بالکل توجہ نہیں دی۔ اس لئے کہ مسلم سیاسی فکر سے متعلق جدید دور کی کتابوں میں ذخیرۃ الملوک کا تذکرہ ہی نہیں[۹]۔ ہندوستان میں مسلم سیاسی فکر کے ارتقاء میں ذخیرۃ الملوک ایک اہمیت کی حامل ہے۔ شاہ ہمدان کی سیاسی فکر کا یہ اثر ہوا کہ شاہ ہمدان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے میرسید محمد ہمدانی کی رہنمائی میں سلطان سکندر نے کشمیر میں شریعت کا نفاذ حکومت سے متعلق مختلف اداروں میں کرنا شروع کیا۔ شاہ ہمدان کے یہی وہ کارنامے ہیں کہ جن سے متاثر ہوکر علامہ اقبال شاہ ہمدان کی مدح ان الفاظ میں کرتے ہیں؎

سید السادات سالار عجم
دست او معمار تقدیر امم
میرشد آں کشور مینو نظیر
میر درویش و سلاطین را مشیر

حواشی و حوالہ جات

(۱) میر سید علی ہمدانی کے نبیرگان میں میر کمال الدین ہمدانی تبلیغ اسلام کے لئے ہمایوں بادشاہ کے عہد میں جلالی تشریف لائے اور یہیں سکونت اختیار کی۔ جلالی، ضلع علی گڑھ، اترپردیش میں واقع ہے۔ یہ میر سید علی ہمدانی کا جذبہ تھا کہ انہوں نے اپنا وطن ہمدان تبلیغ اسلام کی خاطر چھوڑا پھر ان کے نبیرگان میں سے میر کمال الدین ہمدانی نے کشمیر چھوڑا اور اتنی دور سکونت اختیار کی۔ یہ ان میں اسلامی جذبہ کی دلیل تھی۔ مسلمانوں میں یہ جذبات آہستہ آہستہ ختم ہوتے چلے گئے۔ سادات جلالی انہیں کی نسل سے ہیں۔ جو حشر دوسرے صوفیا کا ہوا کہ وہ صوفی سے زمیندار بن گئے۔ یہی حشر سادات جلالی کا بھی ہوا کہ اسلام کے راستہ کو چھوڑ کر ملوکیت کے ایک ادارہ یعنی زمینداری کے حصہ دار بن گئے۔ زمیندار کی حیثیت اور زمینداری کے تقاضے کچھ اور ہی تھی شروع میں کچھ عرصہ مذہب کی پیروی کو زمیندار کی حیثیت میں چلانے کی کوشش کی لیکن وہ زیادہ عرصہ نہ چل سکی اور مذہبی قدریں آہستہ آہستہ رخصت ہونی شروع ہوگئیں اور ان کی جگہ ان کی زندگیوں میں زمیندارانہ قدریں جھلکنے لگیں اور زمیندارانہ ذہنیت ان کی سیاسی، سماجی، معاشی اور ثقافتی زندگی کا ایک اہم جزو بن گئیں۔ جب نوابان اودھ نے کچھ گاؤں میر خیرات علی کو دینا چاہے تو انہوں نے اپنی ذات کے بجائے وہ گاؤں امام باڑے کے لیے لئے۔ اور یہ سلسلہ زیادہ دن تک قائم نہ رہ سکا۔ معافی کے پانچ گاؤں میں سے چار کو برٹش سرکار نے ضبط کرلیا اور مبارک پور باقی بچا اس کو اس خاندان سے تعلق رکھنے والے لوگوں نے اپنی زمینداری بنالیا۔ اور انہیں حقوق کی بنا پر یہ گاؤں جو امام باڑے کے اخراجات کو پورا کرنے کے لئے تھا میر خیرات علی کے خاندان سے تعلق رکھنے والے بیٹوں اور بیٹیوں میں تقسیم ہوتا رہا۔ اور یہ حشر اس نسل کا ہوا کہ جس کے مورث میر سید علی ہمدانی نے اکل حلال پر بڑا زور دیا تھا۔ آج سادات جلالی میں سے کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ اس کے بزرگ زمیندار نہ تھے۔

خاتمہ زمینداری کے بعد مبارک پور سے متعلق زمینداری بانڈ ملے۔ معلوم نہیں دوسرے افراد خاندان نے کیا کیا لیکن میرے دادا حکیم سید محمد ریاض الدین حسین مرحوم نے یہ بانڈ حکومت کو اس اعتراض کے ساتھ واپس کردیے کہ مبارک پور زمینداری نہیں، معافی تھا۔ اس کے لئے اپنے خرچے سے مقدمہ لڑا اور کامیابی ملی جس کے نتیجے میں گورنمنٹ کو وہ بانڈ واپس لینا پڑے اور امام باڑہ کے اخراجات کے لئے دوامی اینیوٹی قائم کرادیا۔ مجھے اپنے دادا کے اس رویہ میں شاہ ہمدان کی تعلیمات کی جھلک دیکھتی ہے اس لئے کہ وہ بھی دوسرے افراد خاندان کی طرح زمینداری بانڈ کو وصول کرکے فائدے اٹھاتے لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ میں ان کے اس عمل کو بڑے احترام کی نظر سے دیکھتا ہوں اس لئے کہ ان کا یہ عمل اس دور کے ماحول کے مطابق نہ تھا۔ سادات جلالی دو چیزوں پر آج بھی عامل ہیں ایک ورد اور اد فتحیہ اور دوسرے محرم کی مجالس میں وہ مجلس خوانی۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ حکیم سید محمد کمال الدین حسین۔ صاحب مودۃ القربی۔ ناسک، ۱۹۸۴ء۔

(۲) خلیق احمد نظامی K. A. Nizami : Some aspects of Religion and politics during the first half of 13th century, Delhi P. 240

(۳) میر سید علی ہمدانی۔ ذخیرۃ الملوک، قلمی نسخہ، ہمدانی کتب خانہ، جلالی، ضلع علی گڑھ صفحہ ۲ الف

(۴) ضیاء الدین برنی۔ فتاوی جہانداری، لاہور ۱۹۷۲ء

(۵) افسر سلیم خان مرتب۔ فتاوی جہانداری، لاہور ۱۹۷۲ء

(۶) انیس جہاں سید۔ State Religion and Society in medieval India —problems of interpretation

(۷) جی۔ ایم۔ ڈی۔ صوفی۔ کشیر۔ لکھنؤ ۱۹۷۳ء جلد اول صفحہ ۹۰

(۸) شعبہ مخطوطات فارسی۔ نیشنل میوزیم۔ نئی دہلی

(۹) خافی خاں۔ منتخب اللباب۔ صفحہ ۳۵۱

(۱۰) ایضاً ۳۵۱

(۱۱) ایضاً ۳۵۱

(۱۲) رقعات عالمگیری (انگریزی) دہلی ۱۹۷۲ صفحہ ۱۱۷

(۱۳) ذخیرۃ الملوک۔ ۱۰۶ الف

(۱۴) خلیق احمد نظامی صفحہ ۲۸۰

(۱۵) خلیق احمد نظامی۔ صفحہ ۱۸۸

K. A. Nizami : Some aspects of Religon and politics

(۱۶) ایضاً ۲۸۸۔۲۸۹

(۱۷) خلیق احمد نظامی سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات دہلی ۱۹۸۱ صفحہ ۳۱۵

(۱۸) نظامی، تاریخ مشائخ چشت۔ اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء صفحہ ۲۷۸، ۲۸۴، سلاطین دہلی۔
صفحات ۳۱۵، ۳۱۶۔ سیر العارفین ۸۸

(۱۹) ایضاً صفحہ ۲۸۴

(۲۰) نظامی ۱۹۹

(۲۱) رشید نازکی۔ تمدنی زندگی میں سادات کا حصہ۔ (ہمارا ادب، جموں وکشمیر اکیڈمی آف
آرٹس) صفحات۔ ۱۹۳، ۱۹۵

(۲۲) ذخیرۃ الملوک۔ ۱۰۶ الف

(۲۳) ذخیرۃ الملوک۔ ایضاً

(۲۴) ایضاً

(۲۵) ضیاء الدین برنی۔ صفحہ ۴۳

(۲۶) ایضاً صفحہ ۱۰۴

(۲۷) ایضاً صفحہ ۱۱۵، ۱۲۲

(۲۸) ذخیرۃ الملوک ۱۰۶ الف۔

(۲۹) ضیاء الدین برنی

(۳۰) ذخیرۃ الملوک ۱ الف

(۳۱) ایضا

(۳۲) ضیاء الدین برنی- ۱۴۸۵

(۳۳) ذخیرۃ الملوک- ۱۵ اب-

(۳۴) ضیاء الدین برنی

(۳۵) ذخیرۃ الملوک ۱۵ الف و ب

(۳۶) ایضا ۱۱ الف

(۳۷) ایضا

(۳۸) مکتوبات شاہ معصوم- لاہور ۱۹۷۷ صفحہ ۱۳۰

(۳۹) اے- کے- ایس لیمبٹن-

A.K.S. Lambton: State and Government in medieval Islam.New York 1981.P.54

(۴۰) ذخیرۃ الملوک ۲۵ الف-

(۴۱) ایضا

(۴۲) فتاوی جہانداری

(۴۳) ایضا

(۴۴) محب الحسن-

Mohibbul Hasan : kashmir under the Sultans,Delhi,1974 P. 235

(۴۵) ایضاً، صفحہ ۲۳۹

(۴۶) انوار العیون فی اسرار المکنون صفحہ ۱۵-

(۴۷) حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی- صاحب مودۃ القربی- صفحہ ۱۸

(۴۸) R.P.Tripathi: Some aspects of Muslim administration.

(۴۹) Ishwar Topa : Pre-Mughal Polity

سید مقبول احمد

سائنس اور ٹیکنالوجی کے مختلف شعبوں میں مسلم سائنس دانوں کے کارنامے

آج انسان سائنس اور ٹیکنالوجی میں نہایت تیز رفتاری سے ترقی کررہا ہے اور ئے دن نئی نئی ایجادات اور دریافتیں کررہا ہے جو نہ صرف انسان کی مادی زندگی میں لاب پیدا کررہی ہیں بلکہ انسان کا دائرۂ علم ازمنۂ وسطی کے مقابلے میں بے انتہا وسیع لیا ہے۔ اب انسان علم الہیئت کے ارتقا کی بدولت کائنات کی لامتناہی گہرائیوں کی ش میں ہے۔ اس صدی کی اہم دریافتوں کی بدولت یعنی فضا میں پہنچ جانے سے ن نے خود کو زمین و آسمان کی گردش اور بندشوں سے آزاد کرلیا ہے۔ اور اب وہ ، کھوج میں ہے کہ کائنات کی مختلف کہکشاؤں (Galaxies) کے ستاروں اور روں میں کیا انسان جیسی عاقل مخلوق بھی کہیں پائی جاتی ہے جن سے وہ اپنا رابطہ قائم سکے۔ یا کوئی ایسے سیارے بھی ہیں جو زمین سے ملتے جلتے ہیں اور جہاں وہ جاکر آباد سکے۔ اس کائنات (Universe) کی شکل کیا ہے، کروی، بیضوی ہے یا کچھ اور۔ اب ٹیلیس کوپ (Hubble Telescope) کے فضا میں پہنچا دینے کے بعد بعض ایسے روں کے جھرمٹ نظر آئے ہیں جو ابھی اپنی کمسنی کے زمانے میں ہیں۔ یعنی

ر سید مقبول احمد، سابق ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

اب تک جوان نہیں ہوئے ہیں۔ اس ٹیلیس کوپ سے سائنس دانوں کو کافی امیدیں ہیں۔ ہو سکتا ہے وہ اس کائنات کی ابتدا کا سراغ بھی لگالیں۔

ازمنۂ وسطیٰ میں کائنات کا تصور بہت محدود بلکہ سات سیاروں اور ان کے افلاک تک محدود تھا جیسا کہ اس مضمون سے واضح ہوگا۔ چاہے وہ یونانی ہوں، ایرانی ہوں یا ہندوستانی یا اسلامی، تمام سائنس دانوں کا اور علم الہیئت کے ماہروں کا ایک سا علم تھا۔ اس محدود علم میں اس وقت ترقی پیدا ہوئی جب سترہویں صدی کی ابتدا میں گیلی لیو گیلی لی نے کائنات کا مشاہدہ ایک دوربین کے ذریعہ کیا۔ اس نے دریافت کیا کہ ارسطو بطلیموس اور دوسرے سائنس دانوں کی بتائی ہوئی کائنات اتنی منجمد اور ساکت نہیں تھی جو ان کے تصور میں تھی۔ اس نے دوربین کے ذریعے نئے ستاروں کا مشاہدہ کیا جو ان فلسفیوں کی لسٹ میں موجود نہیں تھے۔ ان کی کائنات ایک منجمد کائنات تھی جس میں تبدیلی اور اختلاف کی گنجائش نہیں تھی۔ گیلی لیو کی اس دریافت نے دنیائے علم میں ایک تہلکہ مچادیا اور ارسطو اور بطلیموس کی بندشوں سے جو ایک ہزار سال سے قائم تھیں، یہ علم آزاد ہوگیا اور اس میں ایک انقلاب عظیم برپا ہوگیا۔ اور علم الہیئت ترقی پذیر ہوگیا۔

عام طور پر یہ تصور کیا جاتا ہے کہ سائنس کی ترقی صرف یورپ کے سائنسدانوں کی مرہون منت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سترہویں صدی کے بعد سے یعنی سائنسی انقلاب کے بعد سے جس کی ابتدا یورپ سے خصوصی حالات میں ہوئی تھی، سائنس نے دن دونی رات چوگنی ترقی کی اور چکاچوند کردینے والی دریافتیں کیں اور آج بھی ہورہی ہیں لیکن سائنس کی موجودہ ترقی یافتہ شکل کسی ایک قوم یا ملک کی مرہون منت نہیں۔ یورپ کے ازمنۂ وسطیٰ کے سائنسی انقلاب میں اکثر وبیشتر قدیم مہذب قوموں کا حصہ بھی ہے۔ اگر ان کے علوم کے اثرات ازمنۂ وسطیٰ کی قوموں پر اور خصوصاً یورپ کے سائنسدانوں پر نہ پڑتے تو غالباً سائنس اس معراج کو نہ پہنچ پاتی۔ ان ہی تاریخی حقیقتوں کی روشنی میں ہم اس مضمون اور آئندہ کی قسطوں میں اسلامی علوم اور ٹیکنالوجی

کا جائزہ لینے والے ہیں۔ اور ہر علم سے الگ الگ بحث کرنے والے ہیں تاکہ صحیح اندازہ ہوسکے کہ مسلمان علماء اور سائنس دانوں نے کن علوم میں کمال حاصل کیا تھا اور کن میں کم ترقی کی تھی۔ اس میں دو رائیں نہیں ہوسکتیں کہ مسلمانوں کے اکثر وبیشتر علوم یورپ پر اثر انداز ہوئے اور مسلمانوں نے کئی ایک میں نئی دریافتیں کیں جو یورپ میں سائنسی انقلاب کے بعد متاثر ہوئیں۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اسلامی سائنس اور ٹیکنالوجی قدیم اور جدید علوم کے درمیان ایک رابطہ کا مقام رکھتی ہے۔

علم الہیئت (Astronomy)

ابتدا میں یعنی نویں صدی کے آغاز میں مسلم سائنس دانوں نے بطلیموس کی کتابوں کے تراجم سے حاصل ہونے والی یونانی علم الہیئت پر کام کیا۔ اس سلسلے میں بطلیموس کی مشہور کتاب "المجسطی" کا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ بطلیموس القلوذی (تقریباً ۱۶۸–۹۰ م) اسکندریہ (مصر) میں اپنی علمی سرگرمیوں میں منہمک تھا۔ وہ نہ صرف علم الہیئت کا ماہر تھا۔ بلکہ جغرافیہ نویسی، علم الحساب اور موسیقی میں بھی دسترس رکھتا تھا۔ بطلیموس نے اپنی مندرجہ بالا کتاب "المجسطی" میں تقریباً تمام قدیم یونانی فلاسفہ اور علم الہیئت کے ماہرین کے تصوّرات اور نظریات کا خلاصہ پیش کیا تھا اور اپنے نظریات بھی پیش کیے تھے۔ یہ کتاب اس کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ تھی۔

اسی زمانے میں یونانی علم الہیئت کے علاوہ سنسکرت کی کئی کتابوں کے ترجمے عربی زبان میں کیے گئے تھے۔ ان میں سے ایک کتاب ہندوستانی سائنس داں آریہ بھٹ (اول) کی تصنیف ہے جس کا نام سنسکرت میں "آریہ ۔ بھٹیہ" ہے جو اس نے ۴۹۹ء میں لکھی تھی۔ اور عربی میں اس کا نام "الاجبهد" رکھا گیا۔ دراصل ۷۷۱ء میں یہ اور دوسری سنسکرت کی کتابیں ایک ہندوستانی وفد بغداد لے گیا تھا جن کے عربی میں ترجمے ہوئے اور پہلی مرتبہ مسلم سائنس داں ہندوستانی علوم سے واقف ہوئے۔ دوسری کتاب علم الہیئت سے متعلق برہما گپتا کی "برہم اشپوٹھا سدھانت" تھی جو اس نے

۶۲۸ء میں لکھی تھی۔ اس کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا اور اس کا نام "السندھند" رکھا گیا۔ برہما گپتا کی اس فن پر دوسری کتاب "کھنڈ کھادیاکا" تھی جو اس نے ۶۶۵ء میں تصنیف کی تھی۔ اس کے عربی ترجمے کا نام "الارکند" رکھا گیا۔ ان کتابوں کے عربی ترجموں کے ذریعے جو بغداد میں غالباً ہندوستانی پنڈتوں کی مدد سے ہوئے، مسلم سائنس داں ہندوستانی نظریات علم الہیئت وغیرہ سے واقف ہوئے۔ مثال کے طور پر "قبۃ الارض" کا تصور، آباد زمین کی مشرقی، مغربی، شمالی اور جنوبی حدود، طول وعرض (Latitudes and Longitudes) جن کی پیمائش اجین کو اول طول الارض (Prime Meridian) مان کر ہندوستانی سائنس داں کیا کرتے تھے، وغیرہ۔ بغداد کے بعض سائنسداں مثلاً الفزاری نے ہندوستانی علم الہیئت پر کتابیں بھی لکھیں اور اس طرح یہ علم عربوں اور مسلمانوں میں رائج ہوا۔ اسی طرح قدیم ایران میں لکھی ہوئی علم الہیئت کی بعض کتابیں جو پہلوی زبان میں تھیں ان کے بھی ترجمے عربی میں اسی زمانے میں ہوئے۔ مثلاً "زیج الشاہ" یعنی Royal Astronomical Tables - ان کتابوں کے ذریعہ مسلم سائنسداں ایرانی نظریات اور تصورات سے واقف ہوئے۔

اسلام سے قبل عربوں کو موسمیات، زراعت، ستاروں، چاند اور سورج کی گردشوں، چاند کی مختلف اشکال، منازل اور وقت کی پہچان سے متعلق کچھ معلومات ضرور حاصل تھیں۔ یہ معلومات اکثر وبیشتر "الانواء" نام کی کتابوں میں شامل ہیں۔ اس موضوع پر نویں اور دسویں صدی عیسوی میں بیس سے زائد کتابیں لکھی جاچکی تھیں مگر ان میں سے صرف تین باقی رہ گئی ہیں۔ سب سے مشہور کتاب ابن قتیبہ کی ہے جس کا نام "کتاب الانواء" ہے۔ ساتویں صدی میں بہت سے ایسے مسائل پیدا ہوگئے تھے جن کا تعلق اسلامی تعلیمات اور ارکان سے تھا۔ چنانچہ نماز کے اوقات کی صحیح تعیین اور قبلہ کی صحیح سمت معلوم کرنا اور دوسرے مسائل سے متعلق کتابیں لکھی گئیں جو "کتب المواقیت" "کتب دلائل القبلہ" کے نام سے موسوم کی گئیں۔

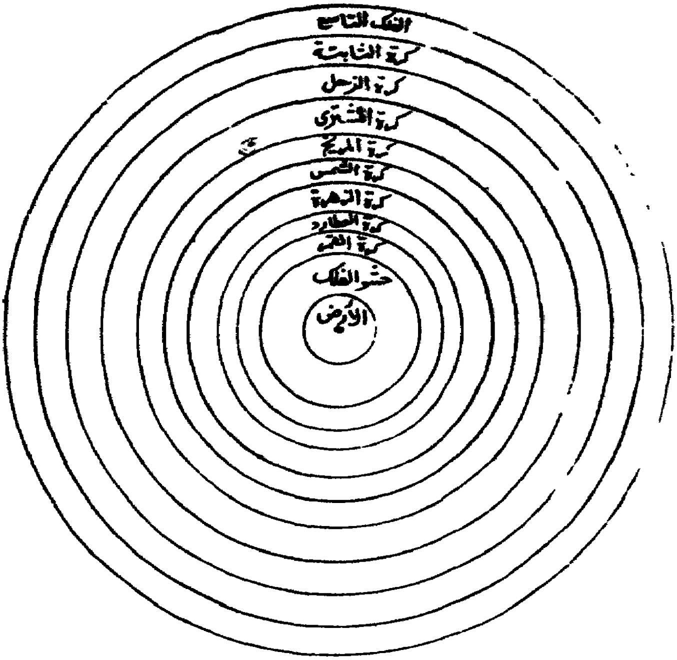
اسلام کے ابتدائی دور میں مسطح اور کروی علم الہیئت پر کئی کتابیں لکھی گئیں جو زیادہ تر ہندوستانی اور ساسانی کتابوں پر مبنی تھیں۔ لیکن چند کے علاوہ زیادہ تر کتابیں اب مفقود ہیں۔ نویں صدی میں بطلیموس کی کتاب المجسطی سے مانوس ہونے کے بعد عربوں نے یونانی علوم پر کافی لکھا تھا۔ اس کے علاوہ علم الہیئت میں "زیج" پر جو کتابیں اسلامی دور میں لکھی گئیں وہ مورخین سائنس کے لیے بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ اس موضوع پر تقریباً دو سو کتابوں میں سے زیادہ تر مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں۔ ان کتب میں جن مختلف موضوعات سے بحث کی گئی ہے وہ مختصراً یہ ہیں: علم التاریخ، علم المثلثات، کروی علم الہیئت، مسطح درمیانی حرکات، مسطح مقابلہ (Equation)، مسطح عروض، مسطح منازل، شمسی اور قمری گرہن، مسطح طلوع قمر، ارضی طول وعرض، ستاروں کے طول وعرض اور علم نجوم، وغیرہ۔

دوسرا موضوع جس پر ان سائنس دانوں نے بحث کی ہے اسے کتب الہیئت کہا جاسکتا ہے۔ یہاں مصنفین نے ان اصولوں سے بحث کی ہے جو علم الہیئت کے نظریات کی بنیاد ہیں۔ اس کے علاوہ سائنس دانوں نے علم المیقات سے بحث کی ہے جو علم الہیئت کے ذریعہ معلوم کیے جاتے تھے اسی طرح قبلہ کا رخ بھی اس علم کے ذریعہ معلوم کیا جاتا تھا۔ اسلامی کیلنڈر بھی علم المیقات کے ضمن میں آتا ہے۔ اس کے علاوہ آلات کی نوعیت اور ان کی صفات سے بھی علم الہیئت میں بحث کی گئی ہے۔

علم الہیئت کے مسلم سائنس دانوں کا تصور کائنات، اصلاً بطلیموس کے تصور پر مبنی تھا حالانکہ وقتاً فوقتاً بطلیموس کے نظام ارضی (Geocentric Theory) پر مختلف سائنس دانوں نے نکتہ چینیاں کیں کیونکہ ان کی نظر میں اس نظام میں کچھ ایسی کمزوریاں تھیں جنھیں سمجھانا مشکل تھا۔ چنانچہ بعد کے زمانے کے سائنس دانوں جیسے نصیرالدین طوسی نے نئے نظریات پیش کیے۔ بطلیموس کا نظام ارضی مختصراً یہ تھا: زمین کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے اور نہ وہ خود اپنے محور پر گھومتی ہے اور نہ ہی کسی اور مرکز کے اردگرد، وہ بالکل ساکت ہے۔ بلکہ اس کے اردگرد سات سیارے

(Planets) یعنی قمر، (اس کا بھی سیاروں میں شمار ہوتا تھا) عطارد، زہرہ، شمس، مریخ، مشتری اور زحل اپنے اپنے فلک (Spheres) کے اندر رہ کر گردش کرتے ہیں۔ زمین خالی ہے، اس کے اوپر پانی پھر ہوا اور پھر آتش ہے۔ زمین اور فلک قمر کے درمیان فضا (Atmosphere) ہے۔ ہر فلک ایک خاص مادے کا بنا ہوا ہے جسے یہ سائنس داں "الایتر" (Ether) کہتے تھے۔ ساتویں فلک کے اوپر ایک آٹھواں فلک بھی ہے جس میں ستارے پائے جاتے ہیں۔ بعض فلاسفہ اور سائنسدانوں نے ایک نویں فلک کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو باقی تمام افلاک کو جنبش دیتا ہے یعنی انہیں گردش میں لاتا ہے۔ یہ تصور اس لیے پیش کیا گیا تھا کہ افلاک کو گردش میں لانے والا کوئی نہ کوئی مسبب ہونا چاہیے۔

ابوریحان البیرونی فلک کی تعریف یوں کرتا ہے: فلک ایک جسم ہے گیند کی مانند جو اپنے محور پر گھومتا ہے۔ اس کے اندرونی حصے میں وہ اجسام ہیں جن کی گردش فلک کی گردش سے مختلف ہے۔ اور ہم اس کے مرکز پر واقع ہیں۔ اسے فلک اس لیے کہتے ہیں کہ اس کی حرکت Spindle کی طرح گرداں (Circular)، اس کا نام فلاسفر کے یہاں الایتر بھی ہے۔ کل افلاک آٹھ ہیں جو ایک کے نیچے ایک پیاز کے چھلکوں کی طرح قائم ہیں۔ سب سے چھوٹا فلک ہم سے قریب ترین ہے جس کے اندر قمر اکیلا گردش کررہا ہے۔ دوسرا فلک قمر سے اوپر عطارد (Mercury) کا ہے، تیسرا زہرہ (Venus)، چوتھا شمس (Sun) کا، پانچواں مریخ (Mars)، چھٹا مشتری (Jupiter) کا اور ساتواں زحل (Saturn) کا۔ یہ ساتویں افلاک سیاروں کے ہیں لیکن ان کے اوپر ایک آٹھواں فلک غیر متحرک (Fixed) ستاروں کا ہے۔ ان افلاک کی شکل یہ ہے:


الفلک التاسع
کرۃ الثابتۃ
کرۃ الزحل
کرۃ المشتری
کرۃ المریخ
کرۃ الشمس
کرۃ الزہرۃ
کرۃ العطارد
کرۃ القمر
حشو الفلک
الأرض

کئی لوگوں کا خیال ہے کہ آٹھویں فلک کے بعد ایک نواں فلک بھی ہے جو تمام Quescent ہے۔ ہندو اسے "برہمانڈا" کہتے ہیں یعنی براہم کا انڈا۔ چونکہ یہ دوسروں کو گردش دیتا ہے اس لیے یہ خود غیر متحرک ہے۔ مگر یہ ممکن ہے کہ دوسری افلاک کی طرح اس کا کوئی جسم نہیں ہے ورنہ اس کا وجود ثابت کیا جاسکتا تھا، اس لیے اسے یہ نام دینا غلطی ہے۔ ہمارے کئی اسلاف (فلاسفہ) کا تصور تھا کہ آٹھویں فلک کے بعد ایک لامحدود خلا ہے اور بعض کے نزدیک ایک لامحدود (Quescent) ملاء ہے۔ لیکن ارسطو کی رائے میں ان گردش کرنے والے اجسام سے گذر کر نہ تو ملا

(Plenum) ہے اور نہ خلا (Vacuum)۔

البیرونی اور دوسرے سائنس دانوں اور فلاسفہ کے نظریہ کے مطابق فلک قمر کے وسط میں زمین قائم ہے اور یہ درحقیقت سب سے نچلا حصہ ہے اور یہی دراصل مرکز (کائنات) ہے اس لیے کہ تمام اجسام سماوی اسی (مرکز) کی طرف جاذب (Gravitate) ہوتے ہیں۔ زمین مجموعی طور پر کروی ہے مگر تفصیلات میں اس کی سطح کھردری (Rough) ہے اس لیے اس میں پہاڑ اور وادیاں ہیں لیکن مجموعی طور پر پھر بھی اس کی شکل کروی ہے کیونکہ اونچے سے اونچے پہاڑ بھی کرہ ارض کے مقابلے میں بہت چھوٹے ہیں۔ اگر زمین کی سطح غیر مستوی (Uneven) نہ ہوتی اور سپاٹ ہوتی تو چاروں طرف سے آنے والا پانی (سمندر) اس پر قائم نہ رہ پاتا اور ساری زمین کو ڈبو دیتا اور زمین کا کاکی حصہ کھلا نہ رہتا۔ اس لیے کہ حالانکہ پانی اور خاک دونوں میں ثقل (Weight) ہے اور دونوں ہوا میں جتنا نیچے جاسکتے ہیں جاتے ہیں لیکن اس کے باوجود پانی خاک کے مقابلے میں ہلکا ہے اور اس وجہ سے خاک پانی میں ثقل (Sediments) کی شکل میں اس کی تہ میں ڈوب جاتی ہے۔ مزید یہ کہ حالانکہ پانی خاک سرایت (Penetrate) نہیں کرتا ہے لیکن اس کے کھلے گوشوں (Intrstics) میں ضرور داخل ہوجاتا ہے۔ اور وہاں ہوا سے خلط ملط ہوجاتا ہے اور اس ملاپ کی وجہ سے ہوا میں معلق رہتا ہے۔ اور جب ہوا اندر کی طرف داخل ہوتی ہے، پانی اپنی اصل شکل اختیار کرلیتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح بادلوں سے بارش ہوتی ہے۔ زمین کی مختلف کھردری شکل کی وجہ سے پانی گہری جگہوں میں جمع ہوجاتا ہے اور چشموں کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ زمین اور پانی مل کر ایک کرہ بنتے ہیں جن کے چاروں طرف ہوا ہوتی ہے اور آخر الذکر کا جتنا حصہ بھی فلک قمر کی زد میں آتا ہے، اپنی گردش اور رگڑ کی وجہ سے گرم ہوجاتا ہے۔ اس طرح آگ پیدا ہوتی ہے جو ہوا کے آس پاس پائی جاتی ہے لیکن قطبین کے قریب یہ آگ کم ہوتی ہے اس لیے کہ یہاں (زمین) کی گردش کی رفتار کم ہوتی ہے۔

ثابتہ سیارے تمام آسمان میں جڑے ہوئے ہیں۔ ان کی ایک دوسرے سے دوری ازلی طور پر متعین ہے۔ اس طرح نہ تو وہ ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں اور نہ ایک دوسرے سے دور ہوجاتے ہیں۔ فارسی میں ان ستاروں کو "بیابانی" کہتے ہیں اس لیے کہ صحراؤں میں انہیں کی مدد سے صحیح راستہ معلوم کیا جاتا ہے۔ ان کے برعکس سیاروں کی تعداد سات ہے جن میں سے ہر ایک اپنے فلک میں گرداں ہے اور یہ اپنی دوری ایک دوسرے سے اور ثابتہ ستاروں سے بھی مستقل طور پر بدلتے رہتے ہیں۔ کبھی ایک دوسرے کے قریب آجاتے ہیں تو کبھی ایک دوسرے کے مقابل ہوجاتے ہیں۔

چاند، سورج اور باقی سیارے مغرب سے مشرق کی طرف گردش کرتے ہیں۔ اس کو حرکت اول کہتے ہیں اس کے برخلاف ستاروں کی حرکت بہت کم ہے اور چونکہ ان کی ایک دوسرے سے دوری ہمیشہ ایک سی رہتی ہے اس لیے انہیں "ثابتہ" کہتے ہیں۔ سیاروں کی حرکت ثانی حرکت اول کے برخلاف ہے مگر مکمل طور پر نہیں کیونکہ پہلی کے مقابلے میں اس میں اختلاف ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی جہاز کے مسافر پانی کے دھارے کی طرف چلیں لیکن جہاز ان کو دھارے کے دوسرے رخ کی طرف لے جارہا ہو۔ حرکت ثانی واضح نہیں ہوتی ہے اس کو سمجھنے کے لیے تجربہ کی بنیاد پر دلائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسے مشرقی کہتے ہیں اس لیے کہ اس کا رخ سورج کے مطلع کی طرف ہوتا ہے۔

البیرونی کہتا ہے کہ سیاروں کی پیمائش اسی وقت صحیح طور پر کی جاسکتی ہے جب ہم زمین کو ایک مقیاس کی ایک فرد (Unit) مان لیں۔ اس کی پیمائش کے مطابق زمین کے اعداد وشمار یہ ہیں :

قطر (Diameter) ۰۰۰ ½ ۲۱۶۳ فرسنگ
محیط (Circumference) ۰۰۰ ۶۸۰۰ فرسنگ
سطح ۰۰۰ ½ ۱۳۷۱۳۷۲۰ مربع فرسنگ

جرم حجم: (Volume) ۱/۵ ۲۱۷۳۳۳۳۲ مکعب (Cubic) فرسنگ اسی طرح
البیرونی دائرۃ البروج کی پیائش بھی دیتا ہے:
قطر ۔۔۔ ۳/۲۰ ۲۲۹۳۰۰۵ فرسنگ
محیط ۔۔۔ ۱/۲ ۳۳۳۱۵۳۳۱ فرسنگ

زمین کی پیائش المامون کے زمانے میں سب سے پہلی مرتبہ کی گئی تھی۔ اور اس کے سائنس دانوں نے سنجلو کے صحراؤں میں پیائش کرکے یہ دریافت کیا کہ زمین کی ایک ڈگری (درجہ) ۲/۳ ۵۶ میل کے برابر ہے اور اگر اسے ۳۶۰ سے ضرب دی جائے تو ۲۰۴۰۰ میل زمین کا محیط نکلتا ہے۔ البیرونی کے مطابق ایک میل ۱/۳ فرسنگ یا ۴۰۰۰ اسود ذراع کے برابر ہے۔ یہ ذراع بغداد میں زمین کی پیائش کے لیے استعمال ہوتا تھا اور ۲۴ انگلیوں کی چوڑائی کے برابر تھا۔ ابوریحان البیرونی کہتا ہے کہ اس نے ہندوستان میں جو پیائش علم المثلثات کے ایک اصول کے مطابق کی تھی اس میں اور المامون کے سائنسدانوں کے نتائج میں کوئی فرق نہیں تھا۔

اس زمانے کے مسلم ماہرین علم الہیئت نے عروض واطوال (Longitudes and Latitudes) پر بھی کافی تحقیق کی تھی اور کئی نے جداول (Tables) بھی تیار کیے۔ ان عروض واطوال کی بنیاد پر انہوں نے زمین کے آباد علاقوں کے نقشے بھی تیار کیے۔ بطلیموس کی تحقیق کے مطابق زمین کا آباد علاقہ مغرب سے مشرق تک پھیلا ہوا تھا۔ یعنی مغرب میں جزائر خالدات سے جہاں سے °0 عرض گذرتا تھا مشرق میں °160 تک برماں جزیرہ (Korea) آباد تھا۔ اس طرح خط استوا سے شمال کی طرف آبادی °63 عرض تک پھیلی ہوئی تھی اور خط استوا کے جنوب میں 161/2 تک دنیا آباد تھی۔ چنانچہ بطلیموس نے خط استوا کے شمالی آباد علاقے کو سات اقالیم (Climes) میں تقسیم کردیا تھا اور ہر اقلیم کے تین حصے تھے۔ اسی طرح جنوب میں دو اقالیم تھیں۔ اقلیم ایک فرضی لکیر تھی جو مغرب سے مشرق تک جاری تھی۔ لیکن بطلیموس کے بعد جو تحقیقات اس موضوع پر ہوئیں ان میں کافی اختلافات تھے۔ چنانچہ سب سے پہلا اور قدیم عالمی نقشہ خلیفہ

المامون کے سائنس دانوں نے بغداد میں تیار کیا' اس کی بنیاد بطلیموس کے نقشہ اقالیم اور ایرانی تصور کشورات پر مبنی تھا۔ یہ نقشہ اب مفقود ہے مگر کتابوں میں اسے الصورة المامونیه کے نام سے یاد کیا جاتا ہے لیکن اس نقشے میں اور اسی طرح کے دوسرے نقشوں میں علم الہیئت کی رو سے چند خامیاں تھیں۔ ان میں اہم یہ تھی کہ حالانکہ زمین بذات خود کُروی شکل کی ہے جو سب جانتے تھے لیکن اس کا نقشہ ایک مسطح (Plane) شکل کا بنایا جاتا تھا جس میں زمین کے کُروی ہونے کا عکس ظاہر نہیں ہوتا تھا حالانکہ بطلیموس نے اپنے نقشوں میں اس کا اظہار بُروز (projection) کے ذریعہ کیا تھا۔ اور البیرونی اور البتانی جیسے سائنس دانوں نے اس طرح کے نقشوں کی جن میں اقالیم سیدھی سپاٹ لکیروں کی شکل میں کھینچی جاتی تھیں نکتہ چینی بھی کی ہے۔

المامون ہی کے زمانے میں محمد بن موسیٰ الخوارزمی (متوفی ۸۴۷ء کے بعد) نے بھی ایک عالمی نقشہ' بطلیموس کی بنیاد پر تیار کیا تھا۔ یہ نقشہ اب مفقود ہو چکا ہے لیکن الخوارزمی کی کتاب "صورة الارض" موجود ہے جس میں اس کے نقشے کے اطوال وعروض تفصیلاً دیئے ہوئے ہیں۔ الخوارزمی کی اس کتاب کو ہانس فان مژیک (Hans Von Mazik) نے شائع کیا تھا (لائپزش ۱۹۲۶ء)۔ اس کتاب میں دیئے ہوئے عروض واطوال کی بنیاد پر علی گڑھ یونیورسٹی کی ڈاکٹر رضیہ جعفری نے الخوارزمی کے نقشہ عالم کو دوبارہ مرتب کیا تھا اور عربی متن تصحیح کر کے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا اور ایک تفصیلی شرح بھی لکھی۔ اب یہ نقشہ پہلی مرتبہ "جغرافیای جهان ازروی کتاب صورة الارض' الخوارزمی" کے نام سے زیر سرپرستی نشریات "دانش" دوشنبہ (تاجکستان' روس) اور شعبہ سنٹرل ایشین اسٹڈیز' کشمیر یونیورسٹی' ۱۹۸۵ء میں شائع ہو گیا ہے۔

اس ابتدائی دور کے سائنس دانوں میں الفرغانی (تاریخ وفات ۸۶۱ء) اور حبش الحاسب المروزی (تاریخ وفات ۸۷۴-۸۷۳) قابل ذکر ہیں۔ موخر الذکر نے المامون کے زمانے ہی میں زیج ممتحن" تیار کیا تھا اور دمشق کی رصدگاہ میں متعین تھا۔ لیکن

اس زمانے کا سب سے اہم ماہر الہیئت محمد بن جابر بن سنان البتانی الحرانی الصابئ (تاریخ وفات ۹۲۹ء) مانا جاتا ہے۔ اس نے اپنے ذاتی تجربات اور کائنات کے مشاہدات اپنی کتاب "الزیج الصابئی" میں درج کیے ہیں۔ البتانی کے مطابق میل دائرۃ معدل النہار (Obliquity of the Ecliptic) ۲۳ درجہ اور ۳۵ منٹ ہے۔ اس کے علاوہ استقبال اعتدال (Precession of the Equinoxes) جو ثابت بن قرۃ کے نزدیک ۶۶ سال میں ایک درجہ تھا' البتانی نے تسلیم کیا تھا۔ البتانی کے مطابق منطقہ حارّہ میں ایک سال برابر ہے ۳۶۵ دن' ۵ گھنٹے' ۴۶ منٹ اور ۲۴ سکنڈ کے صحیح پیائش ۳۶۵ دن' ۵ گھنٹے' ۴۸ منٹ اور ۴۶ سکنڈ ہے۔ یعنی اس کی پیائش اور صحیح پیائش میں صرف ۲ منٹ اور ۲۲ سکنڈ کا فرق ہے۔ البتانی کی کتاب ۵۱ ابواب پر مشتمل ہے۔ البتانی کا ارادہ ایک نئی "المجسطی" تیار کرنے کا بھی تھا۔ اس نے اپنے مشاہدات کی بنا پر بطلیموس کی وہ غلطیاں بھی درست کیں جو سیاروں کی گردش سے متعلق تھیں۔ البتانی کی "الزیج الصابئی" کا لاطینی ترجمہ جو انگریزی سائنس دان Roberus Retinensis (وسط بارہویں صدی عیسوی) نے کیا تھا اب مفقود ہے لیکن واحد لاطینی ترجمہ جو Plato of Tivoli نے کیا تھا' باقی ہے۔ شاہ Alfonso el Sabio (۱۲۸۴-۱۲۵۲ء) کے حکم سے البتانی کی زیج کا ترجمہ اسپینی زبان میں بھی ہوا تھا۔ البتانی کے لاثانی علمی کارناموں کا اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے کہ البیرونی نے جو خود اپنے زمانے کا عظیم ماہر علم الہیئت گزرا ہے' البتانی پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا عنوان تھا (Elucidation of Genius in al Battani's Zij) -- یہ امر کہ البتانی کے مشاہدات کا اثر کوپر نیکس (Conpernicus) جیسے عظیم الشان سائنس دان پر پڑا تھا مشہور و معروف ہے۔

اسلام کے صف اوّل کے علم الہیئت کے ماہروں میں عبدالرحمٰن بن عمر الرّازی الصوفی (تاریخ وفات ۹۸۶ء) کا شمار ہوتا ہے۔ الصوفی عضدالدولہ (تاریخ وفات ۹۸۳ء) کے مصاحبین میں سے تھا۔ الصوفی نے بطلیموس کے ستاروں کے جداول کی اپنے مشاہدات کی روشنی میں تنقیدی نظر سے تصحیح کی تھی جو اس کی کتاب "صور

الکواکب الثابتہ" میں شامل ہیں۔ اس کتاب میں ان سیکڑوں ستاروں کی شناخت بھی کی گئی ہے جو قدیم عربی لسانیاتی ادب میں پائے جاتے تھے۔

مصر میں علی بن عبدالرحمٰن بن احمد بن یونس الصفدی (تاریخ وفات ۱۰۰۹ء) نے فاطمی خلیفہ العزیز کے زمانے میں ۹۷۷ء سے ۹۹۶ء تک علم الہیئت پر جبل المقطم میں تحقیق و مشاہدات کیے۔ اس کا کام بعد میں خلیفہ الحکیم کے زمانے میں بھی جاری رہا۔ ابن یونس کی مشہور کتاب جس میں ان کے مشاہدات اور تجربات درج ہیں "الزیج الحاکمی الکبیر" ہے۔ لیکن بدقسمتی سے یہ کتاب مکمل طور پر موجود نہیں ہے۔ ابن یونس کے مطابق قاہرہ کا طول ۳۰ درجہ تھا اور میل دائرہ معدل النہار ۲۳ درجہ اور ۳۵ منٹ تھا۔ ابن یونس کا ایک اہم کارنامہ یہ بھی تھا کہ اس نے انیسویں صدی عیسوی تک کے پنج وقتہ نماز کے اوقات کا حساب بھی لگا لیا تھا۔ یہ اوقات اس کی کتاب "غایہ الانتفاع" میں درج تھے لیکن کچھ جداول غالباً تیرہویں صدی کے علم الہیئت کے ماہر المتقی نے تیار کیے تھے۔ بدقسمتی سے ابن یونس کی وفات کے بعد اس کے سارے مسودات اس کے بیٹوں نے صابون کے بازار میں فروخت کردیے تھے اس طرح یہ نایاب کام ضائع ہوگیا۔ ابن یونس کی کیفیت ایک مجذوب کی سی تھی۔ وہ پرانے اور بھدے کپڑے پہنتا تھا اور اسے کسی بات کا ہوش نہ تھا۔ اپنی موت سے کچھ عرصے پہلے اس نے پیشین گوئی کی تھی کہ وہ فلاں دن فوت ہوجائے گا۔ چنانچہ اس نے اپنے کاغذات کی سیاہی کو دھویا اور ایک کمرے میں بند ہوکر تلاوت قرآن شروع کردی اور اسی حالت میں اس کے بتائے ہوئے دن اس کا انتقال ہوگیا۔

ایک اور علم نجوم کا ماہر ابوسعید احمد بن محمد السجزی (تاریخ وفات ۱۰۲۰ء) تھا جو سجستان (جنوبی افغانستان) کا رہنے والا تھا۔ اس کی اصل دلچسپی علم نجوم (Astrology) میں تھی لیکن اس نے عبدالرحمٰن الصوفی کے مشاہدات میں جو شیراز میں اس نے کیے تھے، مدد کی تھی۔ السجزی البیرونی کے بزرگ معاصرین میں تھا۔ اس کی اہمیت اس کے بنائے ہوئے اصطرلاب سے ظاہر ہوتی ہے۔ یوں تو اس نے طرح طرح کی اشکال کے

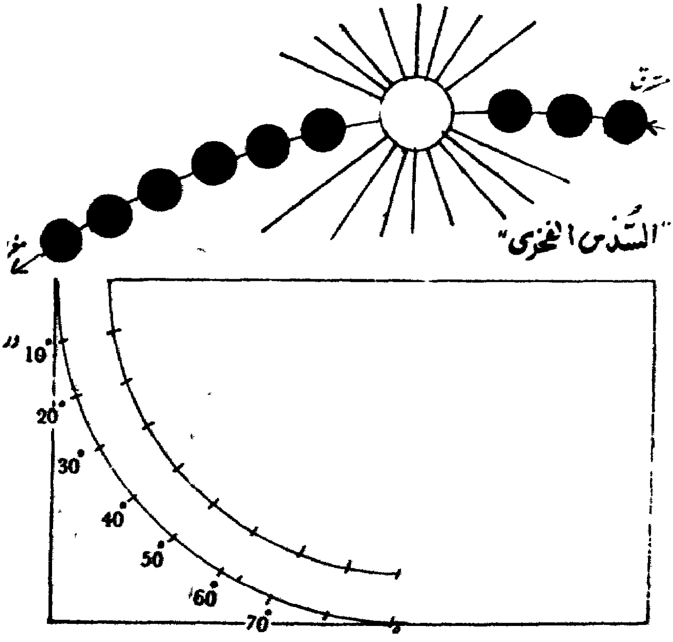
اسطرلاب بنائے تھے لیکن بقول البیرونی اس نے ایک اسطرلاب ایسا بھی بنایا تھا جس کی بنیاد نظام شمسی (Heliocentric) پر تھی یعنی اس میں بجائے زمین کو مرکز کائنات تصور کرنے کے سورج کو مرکز کائنات مانا گیا تھا۔ اگر البیرونی کے بیان میں صحت ہے تو اسلامی تاریخ میں البجزی پہلا سائنسدان تھا جس نے کوپرنیکس سے کئی صدیوں پہلے نظام شمسی کے تصور کو پیش کیا تھا۔

الاندلس (اسپین) میں بھی علم الہیئت کے ماہروں کی اس زمانے میں کوئی کمی نہ تھی۔ یہاں دسویں صدی عیسوی میں ایک اور سائنس داں گزرا ہے جس کا نام ابوالقاسم مسلمہ بن احمد الفرضی المعروف بہ المجریطی ہے (تاریخ وفات ۱۰۰۷ء)۔ خلیفہ المامون کے زمانے میں الخوارزمی نے "برہما اشپوٹھا سدھانت" کے عربی ترجمے کی جو لفزاری نے کیا تھا تصحیح کی تھی۔ اس سدھانت میں اول طول الارض (Prime Meridian) ہندوستان کے شہر اجین (مدھیہ پردیش) سے گزرتا ہوا مانا گیا تھا کیونکہ اس شہر میں قدیم زمانے میں ایک رصدگاہ تھی جہاں سے تمام عروض واطوال کی پیمائش ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ اس میں وقت کا تعین یزدجرد کیلنڈر سے کیا گیا تھا۔ المجریطی کا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ان جداول کی تصحیح کی اوقات کے لیے ہجری کیلنڈر استعمال کیا۔ اور قرطبہ (Spain) کو بنیادی دائرہ نصف النہار مانا۔ اب یہ جداول مفقود ہیں لیکن انگریز اسکالر Adelard of Bath نے ۱۱۲۶ء میں اس کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا تھا جو بعد میں یورپ کی علم الہیئت سے متعلق کتابوں کا بنیاد بنا۔

مسلم علم الہیئت کے ماہرین میں ابو محمود حامد بن الخضر الخُجندی (تاریخ وفات ۱۰۰۰ء) کا نام کافی اہم ہے۔ یوں تو اسلامی دنیا میں مختلف زبانوں اور جگہوں میں رصدگاہیں قائم ہوئی تھیں جن میں طرح طرح کے آلات مشاہدہ استعمال کیے جاتے تھے لیکن ان آلات پر منٹ تو کندہ ہوتے تھے لیکن سیکنڈ کا شمار کرنے کے لیے کوئی نشان نہیں ہوتے تھے۔ الخُجندی نے رے (ایران) میں ایک ایسی عمارت زمین کا جھکاؤ معلوم کرنے کے لیے تعمیر کی جس کا نام "السدس الفخری" تھا یعنی دائرے کا چھٹا

حصّہ۔ یہ نام فخرالدولہ کی نسبت سے رکھا گیا تھا جس کا تعلق خاندان بُویہ سے تھا۔ اس عمارت میں ہر ڈگری ۳۶۰ مساوی حصّوں میں تقسیم کی گئی تھی اور اسکیل پر ہر دسواں سیکنڈ واضح طور پر کندہ کروایا گیا تھا۔ غالباً اسی رصدگاہ کی اتباع میں مراغہ کی رصدگاہ اور سمرقند کی رصدگاہ میں بھی اسی طرح کے آلات پیائش بنائے گئے تھے۔ مگر البیرونی کے بیان کے مطابق الخُجندی کی اس رصدگاہ میں ایک بڑی خامی تھی اور وہ یہ کہ یہ ایک بہت اونچی عمارت اپنے بوجھ کی وجہ سے تقریباً ایک بالشت زمین میں دھنس گئی تھی۔ بہر حال خجندی اس رصدگاہ میں ستاروں کی پیائش کرتا تھا۔ اس کے نزدیک زمین کا جھکاؤ ۲۳ درجہ، ۳۲ منٹ اور ۱۹ سیکنڈ تھا۔ اور شہر رے کا طول ۲۳ درجہ، ۳۴ منٹ اور ۴۵ اعشاریہ ۳۸ سیکنڈ تھا۔ الخُجندی نے ایک ایسا آلہ بھی بنایا تھا جو اصطرلاب یا رُبعی (Quadrant) کی جگہ استعمال کیا جاتا تھا اور جس کا نام "الآلۃ الشاملۃ" تھا۔

خجندی کی رصدگاہ کی شکل کچھ اس طرح کی تھی :



علم الہیئت کے مسلم ماہرین میں سب سے اہم نام نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن طوسی (تاریخ وفات ۱۲۷۴ء) کا ہے جن کے علمی کارناموں کا اثر نہ صرف مشرق پر بلکہ مغرب پر بھی پڑا تھا۔ نصیرالدین طوسی منگول حکمراں ہلاکو کے مصاحب تھے۔ ۱۲۵۹ء میں طوسی نے باجازت ہولاکو مراغہ میں ایک رصدگاہ قائم کی اور اس کے انچارج بنے۔ یہاں کئی ایک ماہرین علم الہیئت ان کے شریک کار تھے جن میں خاص طور سے مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: قطب الدین شیرازی، محیؔ الدین المغربی، فخرالدین المراغی، مؤیدالدین العُرضی، علی بن عمر القزوینی، نجم الدین وبیران الکاتبی القزوینی، اثیرالدین الابھری، طوسی کے فرزند اصیل الدین اور صدرالدین، چینی محقق فاومون جی (Fao Mun-ji) اور کتب خانہ کے انچارج کمال الدین الایکی۔ اس رصدگاہ میں بہترین قسم کے آلات بھی تھے جو مؤیدالدین العُرضی نے ۱۲۶۱-۶۲ میں بنائے تھے۔ ان میں ایک عظیم الجسم رُبعی (Quadrant) بھی تھا۔ یہاں ایک نفیس کتب خانہ بھی تھا۔ نصیرالدین طوسی کی کوئی ۱۵۰ تصانیف تھیں جو رسالوں اور خطوط پر مشتمل تھیں۔ ان میں ۲۵ فارسی زبان میں اور باقی عربی میں لکھی گئی تھیں۔ طوسی ترکی زبان سے بھی واقف تھے اور کہا جاتا ہے کہ یونانی زبان سے بھی۔ ان کی سب سے اہم اور مشہور تصنیف "زیج ایلخانی" ہے جو فارسی میں لکھی گئی تھی اور بعد میں اس کا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ اس زیج کے بعض حصوں کا John Greaves نے لاطینی زبان میں ترجمہ کیا تھا جس کا نام

Astronomia quaedam ex traditione Shah cholgii persae una cum hypo Thesibus

Planetarum (London 1650) ہے۔ طوسی کی دوسری اہم تصنیف "تذکرہ" ہے، طوسی نے عبدالرحمٰن الصوفی کی کتاب "صورۃ الکواکب" کا عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ مراغہ کی رصدگاہ صرف مشاہدات اور تجربات کا مرکز ہی نہ تھی بلکہ یہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم وتدریس بھی ہوتی تھی۔ یوں تو منگول حکمراں علم الہیئت میں کافی دلچسپی لیا کرتے تھے لیکن مراغہ کی رصدگاہ جیسا عظیم الشان ادارہ اس بڑے پیمانے پر تحقیق وتدریسی کام نہ کرپاتا اگر حکمرانِ وقت یعنی ہولاکو کی توجہ اور مالی امداد اسے نہ ملتی۔

طوسی نے علم الہیئت میں جو اضافے کیے وہ ان کی زیج" اور المجسطی" کے نئے ایڈیشن میں شامل ہیں۔ لیکن بطلیموس کی تھیوری پر انہوں نے جو تنقید کی تھی وہ "تذکرہ" میں موجود ہیں۔ ازمنۂ وسطیٰ کی سب سے جامع اور مدلل کتاب یہی ہے جس میں بطلیموس کی خامیوں کا پردہ فاش کیا گیا ہے۔ اسی کتاب میں طوسی نے سیاروں کی گردش سے متعلق ایک جدید تھیوری پیش کی تھی۔ اس تھیوری سے نہ صرف قطب الدین شیرازی اور ابن شاطر متاثر ہوئے تھے بلکہ اغلب یہ ہے کہ اس کا اثر کوپر نیکس کے خیالات پر بھی پڑا تھا اس لیے کہ اس نے طوسی کے شاگردوں کی سیاروں کی گردش سے متعلق تھیوری کو بہت گہرائی کے ساتھ اپنایا تھا۔ ای' ایس' کینڈی (E.S. Kennedy) نے طوسی کی اس تھیوری کو Tusi s Couple کا نام دیا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ طوسی' قطب الدین اور ابن شاطر نے اس تھیوری کا اطلاق سیاروں کی گردش پر کیا تھا اور اس کا موازنہ بطلیموس کے نموذج (Model.) سے کیا تھا۔ طوسی کی یہ تھیوری بلاشبہ بطلیموس سے جداگانہ تھی' اس میں جدّت پائی جاتی تھی اور عصرِ حاضر سے پہلے کسی سائنس داں نے اس طرح کی تھیوری پیش نہیں کی تھی۔ نظام شمس کو چھوڑ کر کوپر نیکس کے یہاں جو بھی "جدت" پائی جاتی ہے' وہ سب طوسی اور اس کے شاگردوں کی تھیوری میں موجود تھی۔ طوسی کے تصوّرات مشرقی اسلامی دنیا پر کافی اثر انداز ہوئے تھے اور سمرقند اور استانبول کے سائنس دان اس سے متاثر ہوئے تھے۔ مغربی دنیا یعنی یورپ پر بھی اس کے اثرات اس سے زیادہ پڑے جتنا کہ ہم اب تک سمجھتے تھے۔ اور یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ چینی سائنس دانوں نے بھی ان کا اثر قبول کیا تھا اس لیے کہ منگولوں کے حملوں کے بعد چین سے اسلامی دنیا کے گہرے تعلقات قائم ہوگئے تھے۔ علاوہ بریں طوسی کے مدرسۂ فکر کا اثر ہندوستان پر بھی مغلوں کے زمانے میں ظاہر ہے۔ یہاں تک کہ اٹھارویں صدی میں راجہ جے سنگھ (ثانی) کی تعمیر کی ہوئی رصد گاہوں میں مراغہ کی رصدگاہ پر تو نظر آتا ہے۔

ازمنۂ وسطیٰ کا سب سے آخر اور نامور سائنس داں اور علم الہیئت کا ماہر الغ

بیگ (یعنی عظیم شہزادہ) تھا جس کا اصل نام محمد تراگای تھا۔ یہ تیمور کا پوتا اور ۱۴۰۹ء سے ماوراء النہر کا بادشاہ تھا۔ اس نے ۱۴۲۰ء میں سمرقند میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا جس میں سب سے زیادہ اہمیت علم الہیئت کی تعلیم کو دی جاتی تھی۔ الغ بیگ خود اس مدرسے کے اساتذہ کا انتخاب کیا کرتا تھا۔ اس مدرسے میں علاوہ الغ بیگ کے صلاح الدین موسیٰ بن محمود (قاضی زادہ) اور غیاث الدین جمشید الکاشی درس دیا کرتے تھے۔ اس مدرسہ کی تعمیر کے چار سال بعد الغ بیگ نے اس سہ منزلہ رصدگاہ کی تعمیر سمرقند ہی میں کی لیکن شومیٔ قسمت کہ بعض فقہا کے اکسانے پر یہ رصدگاہ سولہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں مسمار کردی گئی تھی اور رفتہ رفتہ صفحۂ ہستی سے نابود ہوگئی۔ بہر حال ۱۹۰۸ء میں روسی آثار قدیمہ کے ماہر وی' ایل' ویاتکن نے اس کے باقی ماندہ کھنڈر دریافت کیے۔ اس رصدگاہ کا اہم آلۂ پیائش "السُدس الفخری" (Fakhrisextant) تھا جس کا مندرجہ بالا سطور میں ذکر آچکا ہے۔ اس کی تعمیر یوں ہوئی تھی۔ ایک پہاڑی میں دو میٹر چوڑی ایک خندق کھودی گئی جو دائرہ نصف النہار (along the line of the Meridian) کے طول کے مطابق تھی اور اس خندق کے اندر اس آلے کی قوس کا ایک حصہ داخل کیا گیا۔ خندق کے اندر کا وہ حصہ جو اب بھی باقی ہے' دو متوازی دیواروں پر مشتمل ہے اور اس کی سطح سنگ مرمر کی ہے۔ یہ دیواریں ایک دوسرے سے ۵۱ سنٹی میٹر دوری پر ہیں۔ سدس فخری کا آلہ علم الہیئت کے مختلف موضوعات پر تحقیق کے لیے استعمال ہوتا تھا مثلاً میل دائرہ معدل النہار (Inclination of the Ecliptic)' منطقۂ حارّہ کے دن کا طول اور دیگر ثوابت جو سورج کے مشاہدے سے ناپے جاسکتے تھے۔ اس طرح یہ آلہ سورج کے مشاہدے کے لیے عموماً اور خصوصاً چاند اور دیگر سیاروں کی گردش معلوم کرنے کے لیے استعمال ہوتا تھا جس کے لیے ۶۰ درجہ کی قوس کافی تھی۔ اس کے علاوہ اور آلات بھی اس رصدگاہ میں استعمال ہوتے تھے۔ اس رصدگاہ کے سدس فخری کا نصف قطر ۴۰ اعشاریہ ۴ تھا۔ اس طرح یہ اُس زمانے کا دنیا میں سب سے بڑا آلہ تھا۔ اس سُدس کی قوس اس طرح تقسیم کی گئی تھی: ۷۰ اعشاریہ ۲ سینٹی میٹر برابر ہے ایک

درجہ کے' ۱۱ اعشاریہ ۷ یا ۱۲ ملی میٹر برابر ہے ایک منٹ کے' ایک ملی میٹر برابر ہے ۵ سیکنڈ کے اور ۰ عشاریہ ۴ برابر ہے دو سیکنڈ کے۔ یہ بات مجرّب ہے کہ مشاہدہ کرنے والے کے غیر متعین وقت اور تدریب کے مدِ نظر' زاویائی تمیز ۲ سے ۵ سیکنڈ ہے۔ اس طرح اس رصدگاہ میں اس مخصوص آلہ کا مقیاس (Scale) اور اُس کی چھوٹی سے چھوٹی تقسیم زاویائی تمیز کی حُدود کو مدِ نظر رکھ کر کی گئی تھی۔ الغ بیگ اور اس کے مدرسہ فکر کا اہم نتیجہ اس کے زیج کی شکل میں ظاہر ہوا جسے زیج الغ بیگی یا زیج گورگانی کے نام سے موسوم کیا گیا۔ گوراگون جو کہ چنگیز خاں کے داماد کا لقب تھا۔ الغ بیگ اپنے لیے بھی استعمال کرتا تھا۔ یہ تصنیف ابتدا میں تاجیک (فارسی) زبان میں لکھی گئی تھی' اس کا ایک حصّہ تھیوری سے متعلق ہے اور سمرقند کی رصدگاہ میں مشاہدات کے نتائج پر مشتمل ہے مؤخر الذکر میں کیلنڈر کے حساب کے جداول' علم المثلثات' سیاروں کی گردش اور ستاروں کی لسٹ ہے۔ الغ بیگ نے سالانہ (Yearly Precession) بھی معلوم کیا تھا جو ۵۱ اعشاریہ ۴ سیکنڈ تھا جب کہ صحیح ۵۲ اعشاریہ ۲ سیکنڈ ہے۔ جہاں تک کہ ستاروں کے قائمہ (Catalogue) کا تعلق ہے الغ بیگ کا قائمہ سترہ صدیوں میں دوسرا تھا۔ اس میں ۱۰۱۸ ستاروں کا ذکر ہے۔ اُن میں سے بعض کا مشاہدہ سمرقند کی رصدگاہ سے کیا گیا تھا اور باقی کا مشاہدہ ۱۴۳۷ء (۸۴۱ ہجری) کی ابتدا سے قبل کیا گیا تھا۔ مؤخر الذکر الصوفی کے قائمہ سے لیے گئے تھے اور صوفی نے بظاہر بطلیموس سے لیا تھا۔ ۱۹۴۱ء میں ٹی' این' کاری' نیازوف نے الغ بیگ کی قبر تیمور کے مقبرہ کے اندر جو سمرقند میں ہے' دریافت کی تھی۔

۱۹۸۳ء میں مجھے اور میری بیوی کو تاجکستان کی اکاڈمی آف سائنسز نے تاجکستان اور اوزبکستان کے دورے پر مدعو کیا تھا۔ ہم عبداللہ جان غفاروف کے ساتھ دوشنبہ' سمرقند' بخارا اور کئی شہروں گئے تھے۔ سمرقند میں ہم نے الغ کا مشہور مدرسہ بھی دیکھا اور گورِ میر بھی گئے۔ سمرقند ہی میں ہمیں الغ کی رصدگاہ دیکھنے کا موقع ملا اور ہم نے السدس الفخری بھی دیکھا اس رصدگاہ کے قریب ہی ایک میوزیم بھی تھا جس میں مختلف مطبوعہ

کتابوں، تصویروں اور دیگر مواد کے ذریعے الغ بیگ کے کارناموں کا مظاہرہ بھی کیا گیا تھا۔ مدرسہ الغ بیگ کے آس پاس اور دو بڑے بڑے عظیم الشان مدرسے بھی ہیں جو اس شہر کے علمی کارناموں کی یاد دلا رہے تھے۔ ان میں سے ایک مدرسہ کی مسجد کے اندر تعمیر کا کام بھی جاری تھا اور اس کے خوبصورت نقش ونگار دوبارہ تازہ کیے جا رہے تھے۔ ہندوستان میں راجہ سوائے جے سنگھ (ثانی) نے قدیم ہندوستانی علم الہیئت کو دوبارہ زندہ کرنے کے سلسلے میں اسلامی اور یوروپین روایات کو اس میں شامل کرنے کی کوشش کی۔ ریاضی علم الہیئت جو اسلامی نصاب میں شامل تھا اس کے کئی حصّوں کے سنسکرت میں ترجمے کروائے۔ اس نے جداول بھی تیار کروائے اور ان کے استعمال کے طریقے فارسی میں درج کروائے۔ یہ جداول "زیج جدید محمد شاہی" کے نام سے مشہور ہے اور اس کا اکثر حصہ غالبًا ابوالخیر خیراللہ خاں نے تیار کیا تھا۔ راجہ جے سنگھ نے اس کا انتساب مغل بادشاہ محمد شاہ کے نام ۱۷۲۸ء میں کیا۔ اس میں یہ کوشش کی گئی تھی کہ الغ بیگ کی "زیج" اور الکاشانی کی "زیج خاقانی" پر اضافہ کیا جائے۔ علاوہ اس کے راجہ جے سنگھ نے الغ بیگ کی نقل میں پانچ رصدگاہیں ہندوستان میں قائم کیں: دہلی (جنتر منتر)، جے پور جس کی بنیاد ۱۷۲۸ء میں پڑی تھی، اجین، بنارس اور متھرا میں راجہ جے سنگھ نے زمین کے جھکاؤ کی بھی پیائش کروائی تھی جو ۲۳ درجہ ۲۸ منٹ (۱۷۲۹ء میں) اور اجین کا طول ۲۳ درجہ ۱۰ منٹ تھا۔ اس نے Philippe de la Hire کی کتاب Tabudae Astronomicae جو ۱۷۰۲-۱۶۸۷ء میں شائع ہوئی تھی، اس کا بھی استعمال کیا تھا اور John Flamsteed کی Historia Coalestis Britannica بھی استعمال کی تھی جو ۱۷۲۵-۱۷۱۲ میں شائع ہوئی تھی حالانکہ اس کے سفیر پرتگال ۱۷۲۸ یا ۱۷۲۹ سے پہلے نہیں بھیجے گئے تھے اور یہ واقعہ اس کی "زیج" کے چھپنے کے بعد ہوا تھا۔ راجہ جے سنگھ نے جو آلات تیار کروائے تھے وہ زیادہ تر دھاتوں اور پتھر کے بنے تھے اور یہی پتھر کے آلات آج تک اس کے علمی کارناموں کی یادگار ہیں۔ راجہ جے سنگھ نے اصطرلاب پر سنسکرت میں ایک کتاب Jantrarajaracana بھی لکھی اور ایک دوسری

Jayavinoda کے نام سے ۱۷۳۵ء میں لکھی تھی" علم الہیئت ہندوستان میں راجہ جے سنگھ کی موت کے ساتھ ختم ہوگیا تھا اور یوروپین علم الہیئت ہندوستان میں ۱۸۳۵ء سے رائج ہوئی تھی اس وقت تک اس کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی تھی۔

اسلامی دور کی آخری رصد گاہ استانبول (ترکی) میں قائم ہوئی تھی جس میں کئی اہم سائنس داں کائنات کے مشاہدے میں مشغول تھے۔ لیکن یہ رصد گاہ بھی آخرکار سماجی اور اقتصادی حالات کی وجہ سے پنپ نہ سکی۔

آخر میں یہ کہہ دینا ضروری ہے کہ مجموعی طور پر اس علم میں مسلمان سائنس دانوں نے کافی اضافے کیے، نئی نئی تھیوریاں پیش کیں اور یونان، ہندوستان اور ایران سے انہوں نے جو کچھ حاصل کیا تھا اُس علم کو کافی آگے بڑھایا۔ ان کے علم سے یورپ تو کافی حد تک واقف ہوچکا تھا لیکن مشرقی ممالک میں اور خصوصاً اسلامی دنیا میں علم الہیئت کے ماہر اس پائے تک نہیں پہنچ سکے جس حد تک یورپ سترہویں صدی میں پہنچ چکا تھا۔ اس کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ ان سائنس دانوں کو اقتصادی اور مالی سرپرستی حاصل نہیں تھی اور اس کے علاوہ وہ رجعت پسند لوگوں کے حسد و بغض کا شکار بھی ہوگئے تھے۔

آخر میں میں اپنے قارئین کو یہ بتادینا ضروری سمجھتا ہوں کہ یونیسکو (UNESCO) کی زیر سرپرستی آج کل ایک اہم کتاب (چھ جلدوں میں) اسلام کے مختلف پہلوؤں پر تیار کی جارہی ہے۔ اس کی تیاری میں دنیا کے متعدد اسکالرز شریک ہیں۔ اس کتاب کی چوتھی جلد "اسلامک سائنسز" کے لیے مخصوص کی گئی ہے۔ اس جلد کے ایڈیٹر پروفیسر احمد الحسن ہیں اور راقم الحروف اس کا کو۔ ایڈیٹر ہے۔ امید ہے، انشاء اللہ یہ کتاب جو اس وقت اپنے آخری مرحلے میں ہے، اور جلد شائع ہوجائے گی۔ اس میں تمام سائنسز، ٹیکنالوجی، طب وغیرہ سے بحث کی گئی ہے۔

حواشی

1 "The Categories of Islamic Astronomical Literature and the Present State of Research on the Manuscript Sources", International Symposium on the observatories in Islam, 19-23 September 1977, ed. by M. Dizer.
2 The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology
کتاب التفهیم لاوائل صناعه التنجیم
Translated by R. Ramsay Wright, London 1934, PP 43-45
3 Ibid , PP. 45-46
4 Ibid., PP. 47-48
5 Ibid., PP 118
6 Ibid., PP. 118-119
7 Seyyed Hossein Nasar, Dictionary of Scientific Biography, New York
8. Seyyed Hossein Nasar, "Al-Tusi," Dictionary of Scientific Biography, ed. Charles Coulston Gillipsie, Charles Scribner's Sons, New York, Vol.XIII, 1976, PP. 508-514; cf.
9 T N. Kari- Niazov, "Ulugh Beg", D.S.B., Vol.XIII, 1976, PP 535-537
10. David Pringree, "Jayasimha", D.S.B., Vol.VII, 1973, PP 80-82

(اکتوبر سن ۱۹۹۰ کے شمارے سے)

وائی میرون

(ترجمہ: احمد خان)

فقہ حنفی کی کتابوں میں قانونی فکر کا ارتقاء

حنفی قانون سے متعلق ہینڈ بک (Hand Book) قسم کی کتابوں کو قدیم، کلاسیکل اور بعد از کلاسیکل تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ تقسیم موجودہ مغربی محققین کی قائم کی ہوئی ہے تاہم حنفی کتابوں میں یہ تفریق ذاتی طور پر موجود ہے اور ان سے واضح طور پر ظاہر ہوتی ہے۔

ہینڈ بک کی اصطلاح کے استعمال سے یہ مقصود ہے کہ اصول و مبادی کو، جو بظاہر اس موضوع سے متعلق نظر آتے ہیں، انہیں اس سے خارج کیا جا سکے۔ حنفی قانون سے متعلق ہینڈ بک کے علاوہ بھی کتابیں ہیں جو بہت باریک بینی کی محتاج ہیں۔ ان میں فتاویٰ اور نظائر سے متعلق لٹریچر یعنی شروط اور اسی طرح حیل سے متعلق کتابیں بھی ہیں۔ ہینڈ بکس میں قانونی فکر کے ارتقاء کیلئے ان کا مطالعہ بھی از بس ضروری ہے۔ اس طرح الاشباہ والنظائر ہیں جن کی قانونی حیثیت کا تعین ابھی باقی ہے۔ پبلک لاء پر جو تھوڑا بہت کام ہوا ہے، وہ حنفی قانونی فکر کے ارتقاء سے بہت کم متعلق ہے۔

ڈاکٹر احمد خان، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، پاکستان

قدیم قانون

قدیم ترین حنفی قانون کی کتاب امام شیبانی (متوفی ۱۸۹ھ ر ۸۰۴ء) کی "کتاب الاصل" تشریح کے بغیر قانونی مسائل کے مجموعے سے ذرا زیادہ حیثیت کی مالک ہے۔ اس میں مسائل کو بے قاعدہ انداز سے مرتّب کیا گیا ہے۔ اس کتاب سے قانونی فکر کے ضمن میں کوئی قابل قدر رائے قائم کرنا بہت دشوار ہے۔ اس لئے کہ پرائیویٹ لاء سے متعلق اس کتاب کے ہم عصر لٹریچر کی شدید قلّت ہے جن کی مدد سے بآسانی ان استدلالات کو معلوم کیا جاسکتا ہے جو فیصلوں کے ضمن میں دیئے جاتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے کتاب الاصل کا مقابلہ اس سے ایک صدی بعد میں مرتب ہونے والی کتاب المختصر از طحاوی (م ۳۲۱ھ ر ۹۳۳ء) سے کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ باوجود اس قدر زمان ومکان کے بُعد کے یعنی یہ کہ امام شیبانی عراق میں تھے اور امام الطحاوی مصر میں، ان دونوں حضرات کی کتابیں خصوصیات کے اعتبار سے ایک جیسی ہیں۔ دونوں کے یہاں تشریحات غیر موجود ہیں اور مشتملات غیر منظم انداز میں ہیں۔ البتہ امام الطحاوی کے یہاں امام شیبانی کی نسبت جامعیت زیادہ ہے۔ یہ نمایاں خصوصیات صرف ایک امر (نان ونفقہ زوجہ) میں، جو تمام زمانوں میں زیر بحث رہا ہے، بآسانی دیکھی جاسکتی ہے۔ واجبات نفقہ کے مباحث طحاوی کے یہاں اس کی کتاب کے باب النکاح اور باب الطلاق میں جابجا بکھرے پڑے ہیں[1]۔ اس کتاب میں کوئی ایک فصل یا باب نہیں ہے جس میں مذکورہ بالا تمام مسائل کو یکجا زیر بحث لایا گیا ہو۔

حنفی مکتب فکر کے قانونی سرمایہ کی ایک اور مطبوعہ کتاب مذکورہ بالا عہد (تیسری اور چوتھی صدی ہجری) کے اواخر سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ ابواللیث السمرقندی (م ۳۷۵ھ ر ۹۸۳ء) کی خزانۃ الفقہ ہے۔ یہ بھی سابقہ کتابوں کی طرح قانونی فیصلوں کے پیچھے کارفرما دلائل سے یکسر خالی نظر آتی ہے۔ ہاں البتہ اس میں نئے رجحانات کی ابتداء ضرور ہوئی ہے۔ اس میں واجبات نفقہ کی مختلف اشکال سے متعلق قواعد ایک الگ کتاب (فصل) میں دیئے گئے ہیں جو کتاب النکاح اور کتاب الطلاق

کے درمیان ہے۔ اس فصل میں ایک خاص انداز سے ترتیب ہے۔ ابواللیث السمرقندی کے وضع کردہ اس خاص طرز ترتیب کے پیچھے کارفرما فکر کوئی قانونی فکر نہیں ہے۔ مثلاً وہ دس ایسی صورتوں کے نان ونفقہ کی بحث کرتا ہے جن کو اس کا حق نہیں ہے تو اس حصہ میں ایک شادی شدہ کو بھی خلط مبحث کے طور پہ نان ونفقہ کا حقدار نہیں گردانتا۔ یہ بضمن ان عورتوں کے ہے جو اپنے خاوندوں سے نفقہ کا کوئی مطالبہ نہیں کرسکتیں بوجہ اس کے ان کی شادی کا ہی جواز نہیں ہے[2]۔ تاہم یہاں ابواللیث کا حسن ترتیب کی طرف میلان قابل قدر ہے کیونکہ اس رجحان کی وجہ سے یہ کتاب کلاسیکل دور میں بہت اہمیت پائی ہے۔

قدیم حنفی قانون کی ممتاز قوامیس، قانون کے ابتدائی سسٹم کی طرف دلالت کرتی ہیں کیونکہ اس کی ابتداء غیر مرتب انداز سے شروع ہوئی ہے۔ اور آہستہ آہستہ مرتب صورت اختیار کرتی گئی۔ حنفی قانون کی ابتداء عام طور پر سمجھے گئے حنفی مذہب کے بانی امام ابوحنیفہ سے نہیں ہوئی۔ ہم اس بات کے کہنے میں کوئی خوف محسوس نہیں کرتے کہ مختلف فقہی مذاہب کے بانیوں کا زمانے کو آخر اس ارتقائی عمل کی ابتداء کیوں کہا جائے، یہ تو اس عمل کی انتہاء ہے[3]۔ حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی قدیم اور اچھی بنیادوں پر قائم قانون ہو اسے ایسے ہی انداز کا اظہار کرنا ہوگا۔ ایسا ہی انداز یہودی قانون کا تھا جو اسی عہد بلکہ اسی علاقے میں پھلا پھولا۔ جس میں حنفی قانون نے نشوونما پائی تھی۔ بہت پہلے جب ربیؔ یہودہ ہنس نے فلسطین میں دوسری صدی عیسوی کے اواخر میں قانون کو مرتب کیا تھا تب یہودی قانون پختہ شکل میں آچکا تھا۔ دراصل یہ خلاصہ تھا جو قانونی انداز کا ایک مجموعہ تھا، اور اس سے تورات وانجیل اور دیگر حوالوں کو الگ کردیا گیا تھا۔ اس مجموعہ قانون کا نام مِشنا ہے[4]۔ تلمود کے مرتبین یعنی یروشلم والی تلمود کے جو فلسطین میں رہتے تھے اور بابلی تلمود کے جو موجودہ عراق میں رہتے تھے۔ دونوں نے مِشنا میں دی گئی ترتیب کا تتبع کیا ہے۔ آج کل تلمود عموماً اس صورت میں استعمال کی جاتی ہے جس میں مِشنا اور الاصل تلمود شامل ہیں۔ یہودی قانون

کی قابل امتیاز تبدیلیوں میں جو عربوں کے فتوحات کے بعد واقع ہوئی ہیں' نئے انداز کیلئے تلمودی طریقوں کو آہستہ آہستہ خیر باد کیا جاتا ہے۔ اس امر کی ابتداء ذرا منکرانہ تھی۔ دور بنوامیہ میں شوہا (Shivha) کے ربی احانے جو عراق کا باشندہ تھا' جہاں اس نے زندگی کا اکثر حصہ گذارا مگر بعد میں فلسطین ہجرت کر گیا' قانونی مباحث کو اس انداز سے مرتب کرنا شروع کیا تھا کہ جس کی مثال پہلے نہیں ملتی۔ Pentateuch کے کچھ حصوں کی تتبع کرتے ہوئے اس نے ہر خواندہ حصے میں پیدا شدہ مسائل پر قانونی بحثیں کیں۔ چنانچہ یہودہ کی اپنے بھائی بنیامین کی جب وہ مصر جارہے تھے حضرت یعقوب کے سامنے ضمانت (پیدائش باب ۴۳ آیت ۹) قانون ضمانت کو زیر بحث لانے کیلئے کافی جواز ہے۔

عہد عباس کی ابتداء میں ربیّ یہودہ' جسے عراق میں سورا (Sura) کے مقام پر عظیم تلمودی اکیڈیمی کے صدر ہونے کی بنا پر گاؤن (Gaon) کا لقب ملا تھا۔ یہودی قانون کو ترتیب نو دینے میں ایک قدم آگے بڑھتے ہیں۔ اس کی کتاب طے شدہ فیصلے (Decided Judgments) میں اگرچہ کافی حد تک ترتیب تلمود کی تتبع کی گئی ہے تاہم متعلقہ قانونی پلان کے بارے میں کافی معلومات بہم پہنچاتی ہے۔ پھر بھی یہ کتاب قانونی سمجھ بوجھ کو ابھارنے میں تلمود سے کافی پیچھے رہی۔ ہاں اس امر کا خطرہ لاحق رہا کہ کہیں اس کتاب کا مطالعہ تلمود کی اہمیت کو مکمل طور پر ختم نہ کردے۔[۵] اس سے ایک صدی بعد ربی شمعون قیازہ نے بصرہ میں جو حنفی قانون کا مرکز بھی تھا ویسی ہی ایک کتاب بعنوان عظیم فیصلے (Gredtjudgments) مرتب کی۔

یہودی قانون کی قدیم کتابوں سے علیحدگی کا عمل عباسی خلافت اور یہودیوں کے عرب نژاد بننے تک انتہا کو پہنچ گیا تھا۔ یہودیوں کی قانونی زبان آرامی کی جگہ عربی نے لے لی۔ سب سے پہلا یہودی عالم جس نے عبرانی حروف کے ساتھ عربی زبان میں کتاب لکھی' وہ ربی سعید سعادیہ گاؤن (۸۸۲-۹۴۲) تھا۔ یہ صاحب مصر میں پیدا ہوئے پھر عراق میں ہجرت کرکے بس گئے جہاں انہیں سورا کی اکیڈیمی میں بڑا معزز مقام حاصل

ہوا۔ اس کی تحریرات زبان کی تبدیلی کی بدولت ترقی یافتہ نظم وضبط کی حامل تھیں۔ یہ ایک ممیز بات ہے جو ابتداء ہی سے یعنی جب سے اس نے قانون وراثت پر کتاب لکھی، اس وقت سے شروع ہوجاتی ہے[۲] اس کتاب میں وہ بیان کرتا ہے کہ دولت کے تین انداز حصول ہیں یعنی وراثت، خرید اور تحائف، میں صرف اول الذکر کو پہلے بیان کروں گا جو بذات خود تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پھر وہ ان تینوں حصوں پر بالترتیب بحث کرتا ہے۔ یہ بااصول انداز بحث اس عالم کے فلسفیانہ بحث "ایمان اور آراء" (Belief and Opinions) کے حسن ترتیب کی یاد تازہ کرتا ہے۔ جہاں تک اس کتاب کا تعلق ہے۔ اس میں ہم عصر فلسفیانہ اثرات، خاص طور پر معتزلہ اثرات تو بالکل نہیں ملتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ طاقتور حسن ترتیب جو فلسفہ میں جنم لے رہی تھی، اس نے ان صاحب کی قانونی تحریرات میں حسن ترتیب کو بڑھا دیا تھا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس وقت یہودی قانون میں یہ انداز فکر کئی دیگر وجوہات کی بدولت بھی تھا۔ یہودی قانون کی دوبارہ سادہ اور مختصر ترتیب خود انہی کے آزاد خیال فرقوں کی ضرورتوں کی پیداوار تھی جو اس وقت بہت طاقتور ہوگئے تھے۔[۳] یہ دلیل اوپر بیان کردہ تجزیے کے ساتھ کافی حد تک مطابقت رکھتی ہے۔ جب یہودیوں کے آزاد خیال فرقے جیوری سے ملنے کی بجائے سواد اعظم سے مشابہت رکھنے کے زیادہ خواہشمند تھے، تب ربی سعادیہ ان فرقوں کے حملوں سے بچاؤ کیلئے غیر یہودی (Gentile) سوسائٹی میں رائج خیالات کا سامنا کررہے تھے۔ بہرصورت یہودی قانون، اپنی نئی ہیئت میں جو وہ اس وقت اختیار کررہا تھا۔ ایک ناقابل تردید حقیقت تھی۔

قدیم حنفی قانون ہم عصر ربی سعادیہ کے عہد میں یہودی قانون جیسی ترقی یافتہ صورت کی کوئی مثال پیش نہیں کرتا۔ اگر ہم حنفی قانون کی اس پائے کی کتابیں تلاش کریں تو ہمیں کلاسیکل دور کی ابتداء کو کچھ اور آگے بڑھانا پڑے گا۔[۴]

حنفی کتابوں سے جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے، قدیم دور کی انتہا ابواللیث السمرقندی کی وفات پر ہوتی ہے جو دسویں صدی عیسوی کے اواخر میں ہوئی ہے۔

کلاسیکل دور

حنفی قانون کے کلاسیکل عہد کی ابتداء بغدادی مقنن قدوری (۴۲۸ھ - ۱۰۳۷ء) کی غیر معمولی تصنیف سے ہوتی ہے۔ کسی حد تک ان کا چھوٹا سا رسالہ بعنوان مختصر اور اس کا متن اگرچہ قدیم دور کے نقش کا حامل ہے اور اس میں قانونی جواز کی وجوہ نہیں ہیں، تاہم اس کی اصطلاحات اس قدر ترقی یافتہ اور اس کا طریقہ اس قدر اعلیٰ ہے کہ ہم اسے نئے حصہ، یعنی کلاسیکل دور میں رکھنے پر مجبور ہیں۔ عام مسلم قانون اور خاص طور پر حنفی قانون میں قدوری کی پہلی دفعہ چھان بین، قانونی مواد کی ترتیب میں ان صاحب کی برتری ظاہر کرتی ہے۔[۸]

حنفی قانون میں یہ صاحب معاہدہ کو خرید و فروخت کے حصے میں لاتا ہے۔ فروخت کے معاہدات کو زیر بحث لانے کے بعد، جس میں بہت سے حقوق منتقل ہوتے ہیں، قدوری دوسرے معاہدات پر آتے ہیں جن میں نسبتاً حقوق کم ہیں۔ حنفی قانون دانوں میں یہ خاصّہ صرف انہی صاحب کا ہے۔ علاوہ بریں قدوری صاحب اس پورے تحلیلی نقشے سے واقف ہیں جس میں تصور معاہدہ واقع ہوا ہے۔ یہ اس امر کی بھی دلیل ہے کہ یہ صاحب اقوال (Legal acts) اور افعال (legal facts) کے فرق سے پوری طرح آشنا ہیں جسے رومن لاء میں Summdivisio کہتے ہیں۔ قدوری نے معاہدہ کو قانون موضوعہ کی ایک مثال کے طور پر بیان کیا ہے، جو اپنی بناوٹ کے سبب حنفی قانون میں معاہدہ کرنے والی پارٹیوں کے زبانی اعلان پر منحصر ہے۔ اس قولی قانون کو عملی قانون سے پوری طرح ممیز کیا جاسکتا ہے، جس کا انحصار معاہدہ کرنے والے کی خواہش یا عقل ودانش پر ہے۔[۹] اس طرح بچے اور پاگل بھی مکمل طور پر اپنے افعال کے ذمہ دار ہیں۔ جیسے جب وہ کسی چیز کو نقصان پہنچائیں۔ درآں حالیکہ وہ کسی سے معاہدہ نہیں کرسکتے کیونکہ ان افعال (معاہدہ) کی اہلیت جو اس کیلئے ضروری ہے، ان میں نہیں ہوتی۔ اس ضمن میں قدوری کی دقت نظر "کتاب الحجر" میں اس پر بحث سے پوری طرح

ظاہر ہوتی ہے، جہاں یہ صاحب بتاتے ہیں کہ نااہلیت والے تین لوگ ہیں: بچے، غلام اور پاگل۔ ممکن ہے کوئی صاحب قدوری سے اس بات پر اتفاق نہ کریں کہ غلامی بھی نااہلیت شمار ہوتی ہے۔ مگر وہ صاحب اس بات کی تعریف کریں گے کہ قدوری کی رسائی باضابطہ اور بااصول ہے۔ وہ اس پیچیدہ مسئلے یعنی نااہلیت کے مشمولات کم کرکے عام قانون کے تحت صرف تین بیان کرتا ہے۔ اس فارمولے کو عام کرنے کے سلسلے میں یہ صاحب اپنے پیش رووں کی طرح بچے، غلام اور پاگل کی طرف رجوع نہیں کرتے۔ وہ واضح طور پر بچپن، غلامی اور پاگل پن کے ممیز تصورات سے بحث کرتے ہیں۔ جیسا کہ بعد میں واضح کیا جائیگا۔ قدوری کی واجبات نفقہ کی حقیقت کے بارے میں تعلیمات اس ضمن میں بہترین اساس پر قائم شدہ نظریہ ہے۔

اس عہد میں تین اور کتابیں بھی شامل کی جاسکتی ہیں۔ بظاہر یہ پتہ چلتا ہے کہ ان تینوں نے قدوری کی کتاب میں اصلاح ودرستگی کا کام کیا ہے۔ ایک صاحب علاء الدین السمرقندی نے تو اپنی کتاب کے دیباچے میں اس امر کا اعلان بھی کیا ہے۔ قانونی مسائل پر دیئے گئے دلائل کے اظہار میں یہ قانون دان جناب قدوری سے چند قدم آگے بڑھے ہوئے ہیں۔۔ ان حضرات کے قانونی خیالات کا قریب سے تجزیہ کیا جائے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ ہر ایک الگ طریقہ تفکیر رکھتا ہے، اور یہ طریقے قدوری کے بیان کردہ انداز سے کلّی طور پر مختلف ہیں۔ یہ تفاوت لابدّی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے قدیم دور سے جو کچھ بتایا تھا وہ گڈمڈ انداز میں تھا۔ اور قدوری کی تعلیمات کی روشنی میں یہ پھولے پھلے تھے۔ گویا یہ دونوں انداز برابر چل رہے تھے۔ وہ شرحیں جو ان تینوں کتابوں پر لکھی گئی ہیں وہ قدوری کے قانونی افکار پر برتری نہ حاصل کرسکیں۔

اس تنقید کا اطلاق سب سے پہلے سرخسی (م ۴۹۰ / ۱۰۹۷) پر ہوتا ہے جن کی مبسوط نامی کتاب تیس جلدوں میں موجود ہے۔ سائنٹیفک ریسرچ کے اس اسٹیج پر یہ کہنا بہت دشوار ہے کہ کیا سرخسی نے واقعی قدوری کی کتاب کی طرف رجوع کیا ہے۔ دراں حالیکہ سرخسی اس کتاب میں موجود خیالات سے پوری طرح واقف ہیں۔ سرخسی

نے دراصل حاکم الشہید (۳۳۴ ر ۹۴۵) کی کتاب الکافی پر شرح لکھی ہے۔ اس کتاب (الکافی) نے سرخسی کی مبسوط کے لئے بنیاد کا کام دیا۔ مگر الکافی خود حنفی قانون کی کتاب الاصل از امام شیبانی، جس کا ذکر ہوچکا ہے، ایک شرح ہے۔ لہٰذا اگر سرخسی کتاب النکاح کے ایک باب میں واجبات نفقہ کا ذکر کرتا ہے تو صرف اس بات سے کوئی اس امر کا استنباط نہیں کر سکتا کہ یہ صاحب پیش رو ابواللیث یا قدوری کے طریقے سے منحرف ہوئے ہیں۔ جنہوں نے واجبات نفقہ کے لئے پوری یک کتاب النکاح قائم کی ہے یا انہوں نے صرف الاصل اور الکافی کی تتبع میں ایسا کیا ہے۔

وہ مقام جو واجبات نفقہ کے مباحث کو کلاسیکل دور میں حاصل تھے وہ بہت اہم ہے۔ کیونکہ اس میں واجبات کے ماخذ کے بارے میں مصنف کی آراء واضح کی گئی۔ اس خاصیت کا اظہار علاء الدین السمرقندی (م ۵۳۹ ر ۱۱۴۴) کی کتاب تحفة الفقهاء میں کیا گیا ہے۔ اگرچہ سمرقندی اپنے آپ کو قدوری کا بہترین شاگرد ظاہر کرتے ہیں۔ مگر واجبات نفقہ کے ماخذ کے بارے میں قدوری کا کوئی حوالہ نہیں دیتے۔ جبکہ قدوری کے نزدیک خاوند کی جانب سے بیوی کیلئے واجبات نفقہ اس حالت میں ضروری ہیں جب وہ اپنے آپ خاوند کے گھر جائے[۱۲] اور سمرقندی کے نزدیک واجبات نفقہ اس لئے ضروری ہیں کہ شادی سے خاوند کا بیوی پر حق قبضہ قائم ہوجاتا ہے[۱۳]۔ قدوری اپنی تالیف کے باب کتاب النفقہ میں کہیں بھی شادی کا ذکر نہیں کرتے۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر مسلم ہے کہ نفقہ کے مباحث ایک الگ حصہ بناتے ہیں، جو کتاب النکاح سے مالکیہ مختلف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس سمرقندی ہے جو واجبات نفقہ کو نکاح سے ملانا ضروری سمجھتے ہیں۔

دو صدیاں قبل ربی سعادیہ کا کام جو انہوں نے یہودی قانون وراثت پر کیا ہے، اس کی نسبت حنفی قانون میں سمرقندی کی بدولت باضابطہ رسائی، نفاست کے اعلیٰ مقام پر فائز نظر آتی ہے۔ ہر فصل اور ہر باب کے شروع میں اس کے مباحث کو گنا گیا ہے۔

بعد ازاں ترتیب وار ان پر بحث کی گئی ہے۔ مواد کی نئی ترتیب نے سمرقندی کو ایک فصل جو دوسری کتابوں میں موجود ہے اپنے یہاں سے خارج کرنے پر مجبور کردیا ہے۔ اس کے پیش رووں کے برعکس اس کے یہاں تحفة الفقهاء میں کتاب الحجر نہیں ہے۔ وہ اتنا کرتا ہے کہ اس فصل کے مضمون کو زیر بحث لاتا ہے جس کی معاہدہ بیع میں حق کے طور پر ایک قانونی حیثیت ہے۔[۴] اس معاملے میں وہ حق بجانب بھی ہے۔ ایک عام نظریہ کے مطابق معاہدہ کی عدم موجودگی میں صرف بیع کا معاہدہ حنفی قانون میں ایک ماڈل ہے جس سے دیگر تمام معاہدات کا موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ سمرقندی نے حق کو کتاب البیع میں رکھ کر یہ ظاہر کیا ہے کہ اس کے نزدیک حق تمام معاہدات کی شرط ہے۔ وہ کتاب النکاح میں مزید تفصیل میں جاتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ہر عمل کی تکمیل کیلئے حق ایک عام شرط ہے۔[۵] یہ ایک ایسا خیال ہے جس سے اس زمانے کا کوئی مقنن شاید ہی اتفاق کرے۔

سمرقندی نے قانونی مواد کی ترتیب اور اصلاح شدہ اصطلاحات کے استعمال سے اپنے آپ کو دوسروں سے ممیّز بنالیا ہے۔ مثال کے طور پر وہ التفات جو بیوی کے واجبات نفقہ کی ادائیگی کے بدلے میں خاوند حاصل کرتا ہے، اس کو قدیم دور میں کوئی نام نہیں دیا گیا۔ اس کلاسیکل دور میں سرخسی غیر دانستہ طور اسے "ملک الید" کا نام دیتا ہے۔[۶] مگر سمرقندی وہ پہلا مصنف ہے وہ اسے منظم انداز سے خاص اصطلاح "حبس" کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اگرچہ یہ اصطلاح پرائیویٹ لاء میں ایک دوسرے مفہوم میں مستعمل تھی مگر واجبات نفقہ کے باب میں معاہدہ[۷] بیع کے ضمن میں اس کا استعمال بالکل نیا ہے۔

حنفی فرقے میں قانونی تفکیر کی بڑھوتری کاسانی (۵۸۷ھ۔ ۱۱۹۱ء) کی معرکۃ الآراء کتاب بدائع الصنائع سے اپنی منتہائے کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ یہ صاحب اپنے استاد اور پیر سمرقندی کے نقش قدم پر چل کر اس سے کہیں آگے نکل جاتے ہیں۔ سمرقندی کے برعکس کاسانی واجبات نفقہ کے مباحث کو کتاب النکاح کے تحت

نہیں لاتے بلکہ اس کیلئے ایک الگ فصل باندھتے ہیں۔ اس فصل سے ظاہر ہوتا ہے کہ کاسانی ایک قدیم خیال کی طرف لوٹ رہا ہے جو قدوری کا دیا ہوا ہے جس کے تحت اس نے واجبات کیلئے ایک الگ باب باندھا ہے۔ مگر اس ضمن میں کاسانی کے محرکات بالکل مختلف ہیں۔ اگرچہ یہ صاحب معاہدہ نکاح سے واجبات نفقہ کو بالکل اسی انداز سے الگ کرتے ہیں جیسے کہ قدوری مگر دونوں مصنفین کا اس امر پر سخت اختلاف ہے جو واجبات نفقہ کے جواز کو پیدا کرتا ہے۔ قدوری بیوی کا خاوند کے گھر جانے پر زور دیتے ہیں جبکہ کاسانی واجبات کے ماخذ کو کلی طور پر ایک دوسری نظر سے دیکھتے ہیں یعنی الخراج بالضمان[۱۸]۔ وہ اس اصول کے تحت کہ ایک قاضی عوام کے خزانے سے مشاہرہ پاتا ہے۔ اس کو مسلم عوام کی خدمت کیلئے اسی طرح پابند کرتے ہیں جس طرح بیوی کو اس کے خاوند کی خدمت کیلئے پابند رہنا پڑتا ہے۔ یہ تقابل نیا نہیں ہے۔ سرخسی نے اس کی تجویز دی تھی[۱۹]۔ مگر کاسانی وہ پہلی شخصیت ہیں جنہوں نے اس تقابل کو الخراج بالضمان کے اصول کا حوالہ دیکر ایک نظریاتی سہارا دیا ہے۔ علاوہ بریں کاسانی اس تجزیے سے واجبات نفقہ کے مباحث پیش کرنے کے ضمن میں ایک نتیجہ اخذ کرتے ہیں۔ وہ یوں کہ وہ واجبات کو کتاب النکاح سے الگ باندھتے ہیں۔ مگر سرخسی اس طرح نہ کر سکے۔

واجبات نفقہ کے ماخذ کے بارے میں جو نظریہ کاسانی نے پیش کیا ہے، وہ واضح طور پر معاہدہ نکاح اور واجبات نفقہ کے مابین تعلقات پر ایک انداز نظر کو پیش کرتا ہے۔ ان کی کتاب النکاح" میں اس نکتہ کی جانچ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی دقت نظر کی کچھ حدود ہیں۔ حسب معمول ان کی ہر کتاب کا پہلا حصہ اس کتاب کے مشتملات کا خلاصہ ہوتا ہے۔ اس طرح کتاب النکاح کے ابتداء میں یہ صاحب بتاتے ہیں کہ نکاح کے دو اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ نہایت ضروری (الاصلیہ) اور ان سے متعلقہ (التوابع)۔ پھر وہ نہایت ضروری اثرات کو گنواتے ہیں۔ مگر ان میں کہیں بھی متعلقہ اثرات کا ذکر نہیں کرتے۔ اس فہرست میں جو واجبات نفقہ بتائے گئے ہیں۔ وہ نکاح کے

حکم اصلی کے طور پر پیش کیے گئے ہیں[۲۰]۔ کاسانی کی کتاب کے "باب امتناع" میں کہیں بھی ان صاحب کی اس رائے کے بارے میں پتہ نہیں چلتا کہ "نکاح کیلئے واجبات نفقہ ضروری ہیں[۲۱]۔"

اس قسم کی تفصیلات کی غیر موجودگی کے باوجود کاسانیؒ کی غیر معمولی خوبی کم نہیں ہوجاتی۔ درحقیقت یہ ممتاز حیثیت پہلی دفعہ حنفی قانون کی سائنسی تحقیق کے ذریعے قائم کی گئی ہے[۲۲]۔ تاہم کاسانی نے حنفی قانون کی مزید ترقی پر کوئی اثر نہ ڈالا۔ ان صاحب کا نام تیرہویں اور چودہویں صدی عیسوی میں لکھی گئی حنفی کتابوں میں نظر نہیں آیا۔ اس سے بعد کے دور میں جہاں کہیں ان کا نام آتا ہے وہاں ان کے طریقہ کار سے مکمل طور پر صرف نظر برتی جاتی ہے۔

یہ حیران کن حقیقت اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ حنفی قانون کے کلاسیکل دور کے تاریخی پس منظر پر مزید غور کیا جائے۔ کلاسیکل عہد (جو قدوری کی پیدائش (۹۷۲ء) سے لے کر کاسانی کی وفات (۱۱۹۱ء) تک ہے) کے مصنفوں کی سرگرمیاں کس حد تک ایک خاص جغرافیائی علاقے میں محدود تھیں۔ قدوری کی جائے پیدائش بغداد اس وقت آل بویہ کے ماتحت تھا۔ تب قانونی فکر کے ضمن میں جو کارہائے نمایاں سرانجام پائے وہ اس خاندان کے زیر اثر عام ثقافتی بڑھوتری کا ایک حصہ تھے۔ اس عہد کے عظیم حکمران عضد الدولہ (۹۴۹ھ-۹۸۳ء) اور اس کے وزیر نصر ابن ہارون نے نہ صرف رفاہ عام کے کاموں پر توجہ دی بلکہ انہوں نے آرٹ وتمدن کی ترقی پر زور دیا۔ انہوں نے بغداد میں ایک مشہور بیمارستان تعمیر کیا جو طبی تعلیم کیلئے بھی کام دیتا تھا۔ اس عہد کے شعراء نے جن میں المتنبیؒ بھی شامل تھا عضد الدولہ کی شان میں قصائد لکھے۔ کئی علماء نے اپنی کتابیں اس کے نام معنون کیں۔ اس کے بیٹے شرف الدولہ نے اپنی وفات سے ایک سال قبل مشہور ومعروف رصد گاہ تعمیر کرائی۔ عضد الدولہ کے دوسرے بیٹے بہاء الدولہ (۹۸۹-۱۰۱۲) کا جو باپ کے بعد تخت پر بیٹھا ایک فاضل وزیر شاپور بن اردشیر تھا جس نے بغداد میں ۹۹۳ء میں ایک کتب خانہ قائم کیا تھا جس میں دس ہزار کتابیں موجود تھیں۔

تب قدوری کی عمر پندرہ سال تھی[۴۳] یہ ایک غیر متوقع بات ہے کہ اس کتب خانے میں جتنی بھی قانون سے متعلق کتابیں تھیں وہ خاص طور پر اس دور کی کتابیں تھیں جس وقت شیعہ حکمرانوں آل بویہ نے مختلف النوع ثقافتی سرگرمیوں کی سرپرستی کی تھی۔ ہاں البتہ یہ بات تھی کہ اگرچہ آل بویہ خود شیعہ تھے مگر انکی رعایا کا زیادہ حصہ سنّی تھا لیکن وہ علمی ماحول جو اس حکومت نے پیدا کیا تھا اس نے عوام میں بلا امتیاز فرقہ ومذہب، علم وتحقیق کو بڑھا دیا تھا۔ اس عہد کے علمی فقہاء کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے جس کے مطابق قدوری نے حنفی مکتب فکر کے دفاع میں اپنے ہم عصر شافعی ابو حامد الاسفرائینی سے کئی پبلک مناظرے کئے تھے۔

ایسا ہی ایک محرک اس عہد کے یہودی قانون میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اگرچہ اس کی ترقی کے آثار حنفی قانون کے کلاسیکل عہد کی ابتداء سے ایک صدی قبل ربّی سعادیہ گاؤن کے یہاں ظاہر ہوتے ہیں۔ ربی شموئیل بن حفنی نے جو (۹۹۷ھ-۱۰۰۲ء) تک سورا (Sura) کی اکیڈمی کے صدر رہے ایک کتاب لکھی تھی جس میں وہی انداز ملتا ہے جو ہم عصر عربی کتابوں میں تھا۔ عربی زبان میں تصنیف کتاب احکام الضمان والکفالۃ میں بھی وہی منظم انداز ملتا ہے جو اس سے ایک صدی بعد سمرقند اور کاسانی کی تحریرات میں موجود ہے۔ ایک خالص مذہبی قسم کے مقدمے کے بعد شموئیل اس کتاب کے ۳۱ ابواب کو گنواتا ہے پھر انہیں بالترتیب ساری کتاب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے[۴۴] اس کتاب کی زبان میں ایک ممتاز عربی اثر نمایاں نظر آتا ہے۔ اس کتاب کے چوتھے باب کی ابتداء میں عربی اصلاحات کفالہ، ضمان اور حمالہ کے بارے میں شموئیل بن حفنی بتاتا ہے کہ عرب علماء بلاغت (کذا) ان اصطلاحات کو ہم معنی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ صاحب ابتدائی دو اصطلاحات (کفالہ وضمان) کا یہودی مقولات میں ان کے مقابلے کی اصطلاحات سے باقاعدہ مقابلہ کرکے فرق ظاہر کرتے ہیں۔ اس تقابل سے پتہ چلتا ہے کہ شموئیل بن حفنی ان اصطلاحات کے مختلف قانونی مفہوم سے واقف تھے۔ یہ عین ممکن ہے کہ یہودی قانون جو عربی زبان میں اور عبرانی

حروف میں لکھا گیا تھا اس میں عبرانی اصطلاحات استعمال کی گئی ہوں۔ تاہم اس واقعیت اور قانون میں عبرانی اصطلاحات کی موجودگی کے باوصف ان صاحب نے عبرانی اصطلاح Megonot (نفقہ) کے بجائے عربی اصطلاح نفقہ استعمال کی۔[۲۵] عربی اصطلاحات کی اس ترجیح سے عربی کے گہرے اثرات کی نشاندہی ہوتی ہے۔ درحقیقت شموئیل بن حفنی کے داماد ربی ہے گاؤن (Rabbi Hay Gaon) نے اس امر کا انکشاف کیا ہے کہ ان کے سسر نے غیروں کی بہت سی کتابیں پڑھی ہیں۔[۲۶]

ربی ہے گاؤن (۹۳۹-۱۰۳۸ Rabbi Hay Gaon) پمپیدیتا (PamPedita) کے مقام پر عراق میں تلمودی اکیڈیمی کے صدر رہے ہیں۔ اپنے سسر کی طرح یہ صاحب سعادیہ گاؤن کے ترقی دادہ باضابطہ طریقوں کی پابندی کرتے تھے، اور عربی مآخذ کا حوالہ دینے میں کسی قسم کی جھجک محسوس نہ کرتے تھے۔[۲۷] اس نے یہودی قانون کے مختلف عنوانات پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم کتاب کتاب البیع (Book of Purchase) ہے، جو ساٹھ ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب کی کئی کئی فصلیں ہیں۔ اس کتاب میں مصنف نے مختصر مگر جامع طور پر یہودی قانون میں بیع سے متعلق تمام تفصیلات کا اندراج کیا ہے۔ ہے گاؤن کی تالیفات کے بارے میں پروفیسر ایلان (Prof. Elon) نے یہ ریمارکس دیئے ہیں کہ:

> "یہ باضابطہ قانون فکر کی ابتدائی شکل ہیں۔ جو نہایت عمدہ قانونی تعریفات اور تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ علاوہ بریں ان میں قانونی مواد کی بہت اچھے طریقے سے تبویب کی گئی ہے۔"[۲۸]

حنفی قانون کے قدیم عہد میں قدوری کے ہم عصر احباء سعادیہ گاؤن، شموئیل بن حفنی اور ہے گاؤن کی تالیفات نے عہد میمونی (Maimonides) کی کامرانیوں کیلئے راہ ہموار کی، جو تقریباً کاسانی (متوفی ۱۱۹۱ء) کا زمانہ تھا۔ میمون نے یہودی قانون کو انتہائے کمال تک پہنچایا اور یوں اسے ماقبل اور مابعد کی تمام ایسی تحریرات پر پوری فوقیت حاصل تھی۔[۲۹] یہ خیال رہے کہ یہ صاحب (میمون) عراقی نہیں ہے۔ اسپین میں پیدا

ہوئے، خوف تعذیب سے شمالی افریقہ میں گھومتے پھرتے رہے، پھر فلسطین آئے۔ اور آخرکار فاطمی مصر میں مقیم ہوگئے۔ شام میں اس نے کبھی بھی قیام نہیں کیا جہاں حنفی قانون میں کلاسیکل دور کے آخری حصے کے مصنفین بشمول کاسانی رہے تھے۔ قانون کے میدان میں کامرانیوں کے ضمن میں میمون اور کاسانی کے درمیان مشابہت کافی حد تک قابل غور ہے۔

حنفیوں کے تین قدیم ماہرین قانون دان سرخسی، سمرقندی اور کاسانی اگرچہ بغداد میں نہیں رہے، تاہم اس سے ملحقہ ملک شام میں آباد ہوئے جہاں آل ہمدان نے سائنس اور آرٹ کو اس سرگرمی سے جاری وساری رکھا جیسا کہ آل بویہ نے عراق میں۔ ہمدانیوں کو اس کے ساتھ ساتھ پڑوسی بازنطینی سلطنت سے مقابلہ رہتا تھا۔ بازنطینیوں سے ایک طوالانی سلسلہ جنگ میں حلب کی قسمت کئی بار بدلتی رہی۔ بالآخر ۹۷۵ عیسوی میں ہمدانیوں کے قبضے میں آگیا۔[۳۰] مگر ۱۰۰۳ء میں آل ہمدان کی حکومت کے خاتمے پر تقریباً بیس سال تک شام فاطمیوں کی زوال پذیر حکومت کے، جس کا مرکز مصر تھا، رحم وکرم پر رہا۔ اس کے بعد ۲۰ سال (۱۰۲۳–۱۰۷۹ء) تک خاندان مرداس، جو بدوی الاصل تھے حلب پر قابض رہے۔ سلجوقیوں کے ۱۰۵۵ء میں بغداد پر حملے میں گردونواح کے شہر اور گاؤں تاراج کو دیئے گئے تھے۔ مگر حلب مرداسیوں کے زیر سایہ ہر لحاظ سے پھلتا پھولتا رہا۔[۳۱] آخرکار سارا شام بشمول حلب ملک شاہ سلجوقی کے قبضے میں آگیا۔ جس کی حکومت لمبائی میں کاشغر، جو ترکوں کی حکومت کا آخری شہر تھا، سے لے کر یروشلم تک اور چوڑائی میں استنبول سے لے کر بحیرۂ کیسپین تک پھیلی ہوئی تھی۔[۳۲]

چنانچہ یہ امر حیران کن نہیں ہے کہ سرخسی نے حلب کے مدرسہ الحلاویہ میں پڑھایا، اور پھر زندگی کے آخری سالوں میں اپنے دیس فرغانہ میں جو وسطی ایشیا کا ایک صوبہ تھا، افسانوی طور پر قید رہا۔

اس سے دو نسلیں بعد کاسانی نے اپنی موت تک[۳۳] حلب کے مدرسہ الحلاویہ[۳۴] میں درس وتدریس کی وہی مسند سنبھالے رکھی جہاں پہلے سرخسی رہ چکے تھے۔ ان

دوسرے اور چوتھے قدیم مصنفین کے درمیان اس جغرافیائی تعلق کے علاوہ تیسرے سمرقندی اور چوتھے کاسانی‘ کے درمیان خاندانی رشتہ کا ایک تعلق بھی ہے۔ وہ یہ کہ کاسانی‘ سمرقندی کا داماد تھا۔ شادی کے موقعہ پر کاسانی نے اپنے خسر سے اس کا رسالہ تحفة الفقہاء تحفہ کے طور پر وصول کیا۔ کاسانی ؒ کے شاہکار بدائع الصنائع کو تقریباً سبھی سوانح نگاروں نے تحفہ کی محض شرح کہا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کاسانی نے اپنی بیوی کیلئے تحفہ کی شرح حق مہر کے طور پر لکھی تھی۔ یہ معاملہ غالباً اس قول سے متخرج ہے: شرح تحفتہ وزوج بنتہ‘ کہ کاسانی نے تحفہ کی شرح لکھی اور سمرقندی نے اپنی بیٹی اس کے نکاح میں دے دی۔[۳۵]

وسطی ایشیا کے تمام حنفی علماء نے اپنی کنیت اپنے پرانے علاقے (وسطی ایشیا) سے قائم رکھی۔ یہ صورت حال تقریباً پورے شام میں تھی اور خاص طور پر حلب میں۔ اس امر کی وجہ یہ تھی کہ جس نہج پر آل بویہ اور آل ہمدان نے علوم وفنون کی سرپرستی کی تھی بالکل اسی نہج پر اب سلجوقی ان لوگوں کی پشت پناہی کرر ہے ہے۔ اس کے باوجود کہ کچھ سلجوقی ان پڑھ تھے‘ جیسے کہ ملک شاہ (۱۰۷۲-۱۰۹۲) اور اس کا والد الپ ارسلان (۱۰۶۳-۱۰۷۲) تاہم امور سلطنت پڑھے لکھے نامور ایرانی نژاد چلا رہے تھے۔ ان میں نظام الملک طوسی بہت مشہور ہوئے ہیں۔

کاسانی کے زمانے میں اور اس سے پہلے بھی حلب نے کئی معاشی نشیب وفراز دیکھے ہیں۔ ملک شاہ کی وفات کے بعد ایک سال تک یہ شہر اس کے بیٹے تتش کے پاس رہا‘ بعد ازاں ۱۰۹۵ تا ۱۱۱۹ء اس کے دوسرے بیٹے رضوان کے زیر حکومت رہا۔ اس کے بعد کئی ترکی گورنروں کے کنٹرول میں رہا تا آنکہ الپ ارسلان کے ایک سابق غلام‘ موصل کے زنگی (۱۱۲۷-۱۱۴۶ء) کے ہاتھوں فتح ہوا۔ ۱۱۴۴ء میں زنگی نے صلیبیوں کو عبرتناک شکست دی تھی۔ یہ شکست صلیبیوں کے اس علاقہ میں ۱۰۹۷ء میں آنے کے بعد پہلی شکست تھی۔ دمشق فتح کرنے کے بعد زنگی کے فرزند نورالدین زنگی نے تمام شام اپنے زیر اثر کرلیا۔ نورالدین کا ایک جرنل مصر میں فاطمیوں کے خلاف بھیجا گیا‘ مگر

مصر کو فتح کرنے کا کام صرف نورالدین کا بھائی صلاح الدین ہی کر سکا جس نے ان دونوں سلطنتوں کو متحد کر کے ایوبی حکومت کی بنیاد رکھی۔ جنگجو ہونے کے علاوہ اسلام کا شیدائی صلاح الدین علوم وفنون کا بہت بڑا سرپرست بھی تھا۔ اس نے مصروشام میں کئی مدرسے قائم کئے، مساجد تعمیر کرائیں اور علماء کے اجتماعات کا اہتمام کیا۔[۳۶]

صلیبیوں کو حلب میں حنفی علوم کے خاتمے کا سبب نہیں گردانا جاسکتا۔ کیونکہ اس پر آشوب دور میں جبکہ صلیبیوں کے حملے زوروں پر تھے، حنفی قانون کی فکر اپنی پوری حدوں کو چھو رہی تھی۔ اس لئے کہ اس عہد میں سمرقندی اور خاص طور پر کاسانی نے اپنے معرکۃ الآرا کام پیش کئے ہیں۔ درحقیقت شام میں دور اندرون ملک کے شہر صلیبیوں سے فتح نہیں ہوئے اگرچہ کبھی کبھی یہاں بھی حملہ ہوتا رہا۔[۳۷]

قدیم حنفی فکر کے خاتمے کیلئے محض ان سیاسی احوال کو نہیں گنا جاسکتا جو بارہویں صدی کے اواخر میں شام میں پیش آئے۔ یہ بھی عین ممکن ہے کہ تیرہویں اور چودہویں صدی میں حنفی مؤلفین کاسانی سے صرف اس لئے ناواقف تھے کہ انہیں ان کے بارے میں جغرافیائی بُعد کی بنا پر معلومات نہیں پہنچ پاتی تھیں۔ تاہم یہ سب باتیں اس امر کی توضیح کرنے سے قاصر ہیں کہ ایک کلاسیکل تالیف سے واقفیت ہونے کے باوجود کیوں یہ قانونی فکر باقی رہنے کا یقین نہ دلاسکی۔ کاسانی کی کتاب تو نہیں مگر قدوری کی مختصر سی کتاب جو عباسی حکومت کے مرکز بغداد میں لکھی گئی، ان علاقائی مراکز میں تحریر کردہ کتابوں سے زیادہ بہتر طور پر آئندہ نسلوں کو منتقل ہوئی۔ مگر یہ منتقلی الفاظ کی زیادہ تھی اور روح کی کم۔ قدوری کے وطن بغداد میں جب نسفی (متوفی ۷۱۰ھ-۱۳۱۰ء) نے کنزالدقائق تالیف کی تو عدالتی پلان کے مطابق مواد جمع کرنے کا کوئی قابل امتیاز کام نہیں کیا گیا۔ نسفی نے وسطی ایشیا میں قدوری پر لکھی گئی مرغینانی کی شرح کا آنکھیں بند کر کے تتبع کیا۔

وسطی ایشیا میں حنفی قانون پر مذہبی اثرات زیادہ نمایاں رہے ہیں جن کے بارے میں آئندہ کبھی گفتگو کی جائیگی۔ البتہ یہ امر بیقین کہا جاسکتا ہے کہ اس علاقے میں

قدوری کے رسالے کا پہنچنا وہاں حنفی قانونی فکر کے متحجر ہونے کی ضرور دلالت کرتا ہے۔

حواشی

(۱) الطحاوی: المختصر، القاہرہ ۱۹۵۳ء ص ۱۹، ۳۲۶۔

(۲) ابواللیث، السمرقندی، حزانۃالفقہ، بغداد، ۱۹۶۶ء ص ۱۴۰-۱۴۱

(۳) Ch Chehat Introduction General and Droit Musiman Faculti de Droit de Paris, 1966-67 P 10

(۴) M Elon Introduction to Jewish Law Jerusalem, 1968 PP 41-78

(۵) M.Elon Ibid PP 254-255

(۶) Joel Muller (ed.), Oeuvres complete de R Saadia been ~~Josep of~~ Fayyumi. 9th vol. Paris, 1897

(۷) M Elon Ibid P 253

(۸) Ch Chehata Essai d'une Theorie Generale de l'obligation en driot Muslman Cairo, 1936

(۹) Ch Chehata Le concept de control en Droit Musulman Paris, 1965-66 P 12

(۱۰) Ch Chehate Theories General de L'Incepaeite en droit Musulman, Paris, 1965. P 29

(۱۱) Ch Chehata Introduction P. 17

(۱۲) القدوری: المختصر، ص ۵۵

(۱۳) السمرقندی، تحفۃالفقہاء، دمشق، ۱۹۶۴ء ج ۲ ص ۳۲۹

(۱۴) ایضاً، ج ۲ ص ۳۹-۴۰

(۱۵) ایضاً، ج ۲ ص ۲۸

(۱۶) سرخسی، المبسوط، ج ۵ ص ۲۱۰-۲۰۳

(۱۷) ایضاً، ج ۳ ص ۱۹۷-۱۹۹

(۱۸) کاسانی: بدائع الصنائع ج ۴ ص ۲۸

(۱۹) السرخسی: المبسوط ج ۵ ص ۱۸۱

(۲۰) کاسانی مذکورہ بالا، ج ۲ ص ۳۳۲-۳۳۱

(۲۱) ایضاً، ج ۷ ص ۱۷۳ (دین... ثبت طبعًا فیما هو معقده کالنفقه فی باب النکاح)

(۲۲) Ch. Chehata Theories P. 73

(۲۳) P. K. Hitti : History of the Arabs London 1958 P. 473

(۲۴) Genza میں معلوم ہونے والے مخطوطے میں صرف پانچ ابواب ملے ہیں جنہیں ربی پروفیسر ایس۔ آصف نے سیناء (Sinay) کے سنہ نواں (۱۹۵۲ء) کی جلد ۱۷ میں ص ۱۳۵ تا ۱۵۵ پر چھاپا ہے۔

(۲۵) نفقہ کا مفہوم میثاق مدینہ میں واضح ہوتا ہے جو ابتدائے اسلام میں مسلمانوں کے مدینہ منورہ میں داخلے (۶۲۲ء) سے معاہد ہوا

R. B. Serjeant: the constitution of Medina, in the Islamic Quarterly

Vol. VIII no 1 P.3–16: no. 2. P. 101314 (Jan.–July 1994)

(۲۶) Rabbi Prrt. S. Asaf: the Epoch of the Goan and its heritage (in Hebrew). Jerusalem 1995. P. 194.

(۲۷) ربی حیکوان نے فارابی کی کتاب العلوم کا حوالہ دیا ہے، دیکھئے:

A. A. Harkavi: Zikaron le Khanna Geonia (in Hebrew). Berlir 1887. P. xxv.

(۲۸) M. Elon : ibid. P. 258.

(۲۹) M. Elon : ibid. P. 268.

(۳۰) Hitti op.cit P. ۵٦۵

(۳۱) Hitti : op. cit P. ۵۸۰–۵۸۱

(۳۲) ملک شاہ کی حکومت کا حوالہ دیا ہے، Hitti : op.cit P. 476

(۳۳) ابن قطلوبغا: تاج التراجم (بغداد، ۱۹۶۲ء) ص ۸۵۸۳

(۳۴) بروکلمان: GAL ج ۱ ص ۳۷۵

(۳۵) بروکلمان: GAL ج ۱ ص ۳۷۵

(۳٦) Hitti : History of Syria. (London 1957) P. 65

(۳۷) ایضاً، ص ۵۹۷–۵۹۸

سید احتشام احمد ندوی

ڈاکٹر سید عابد حسین نقوش و تاثرات

ڈاکٹر عابد حسین مرحوم ان شخصیتوں میں سے ہیں جن کی یاد ہمارے ادارے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاریخ سے گہرے طور پر جڑی ہوئی ہے۔ رسالہ اسلام اور عصر جدید کے تو خیر وہ بانی ہی تھے۔ چنانچہ کبھی کبھی ان کی اور ان جیسی اور جامعہ کی تاریخ ساز شخصیتوں کی یاد تازہ کرتے رہنا ہمارے لئے اپنے ماضی سے رشتہ جوڑے رکھنے کے لئے بہت ضروری ہے۔ سید احتشام حسن ندوی، اس مضمون کے مصنف، جامعہ کے ایک قدیم طالب علم ہیں۔ وہ اس دور کی یادگار ہیں جب جامعہ میں ڈاکٹر عابد حسین صاحب اور پروفیسر محمد مجیب صاحب کی شخصیتیں چھائی ہوئی تھیں۔ اور جامعہ سے باہر بھی جامعہ انھیں کے واسطے سے پہچانی جاتی تھی۔ اپنے اس زندگی سے بھرپور مضمون میں احتشام صاحب نے نہ صرف ڈاکٹر عابد صاحب مرحوم کی دلاویز اور علمی شخصیت کی ایک بہت اچھی تصویر کشی کی ہے بلکہ اس دور کی جامعہ ملیہ کی جھلکیاں بھی دکھلائی ہیں۔ مدیر

میں نے ڈاکٹر سید عابد حسین مرحوم کو جامعہ میں بہت قریب سے دیکھا۔ پہلی بار زیارت اس طرح ہوئی کہ پروفیسر محمد مجیب جرمنی سے واپس تشریف لائے تھے اس سلسلہ میں جامعہ کالج میں ایک جلسہ منعقد ہوا اس میں مجیب صاحب کے ساتھ ڈاکٹر

پروفیسر سید احتشام ندوی، صدر شعبہ عربی، کالی کٹ یونیورسٹی، کیرالا

عابد صاحب تشریف لائے، دونوں شیروانی میں ملبوس، عجب دلکش منظر تھا۔ جامعہ کی یہ روایت تھی کہ اکثر بزرگ شیروانی اس طرح پہنتے تھے کہ شروع سے آخر تک سارے بٹن بند ہوتے۔ اتفاق دیکھئے کہ اس موقع پر جامعہ کے ان دونوں بزرگوں نے تقریریں کیں جن سے طبیعت متاثر ہوئی۔ اس وقت میں جامعہ کالج میں اسپیشل کلاس کا طالب علم تھا جو عربی مدارس کے طلبہ کے لئے قائم کی گئی تھی۔ میں ندوہ سے جامعہ گیا تھا اور جدید زندگی اور اس کے مظاہر سے میرا یہ پہلا سابقہ تھا۔ اگرچہ اس سے قبل سے میں ڈاکٹر صاحب کی تصانیف کے ذریعہ ان کو جانتا تھا مگر ذاتی واقفیت جامعہ میں، خصوصاً سال دو سال رہنے کے بعد ہوئی۔

مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کے ساتھ ایک شام میں عابد صاحب سے ملنے گیا اس وقت قریب سے ان کی باتیں سننے کا مجھے موقع ملا۔ جامعہ دلّی میں ہے جہاں اہل علم برابر آتے رہتے ہیں کبھی اندرون ملک سے اور کبھی بیرون ملک سے۔ ڈاکٹر صاحب ان جلسوں میں شریک ہوتے اور کبھی کبھی تقریر بھی کرتے۔ ان کی تقریروں میں بڑا توازن ہوتا اور ہر جملہ فکر انگیز، خصوصاً اگر کبھی کوئی شعر پڑھتے تو دل میں اتر جاتا۔ تعجب تو یہ ہے کہ باوجود زبان میں لکنت کے الفاظ کی دلنشینی سامعین کو مسحور کردیتی۔

ڈاکٹر صاحب بڑی دلکش نثر لکھتے الفاظ موتی کی طرح جڑ دیتے فکر آئینہ کی طرح واضح، عبارت مدلّل اور ادبی مسرّت سے بھرپور۔ ایسا محسوس ہوتا کہ مصنف نے ہر جملہ کو لکھنے سے پہلے تولا ہے۔ وہ صحیح معنی میں ادیب تھے اور مفکّر بھی۔ ان کی ادبی اور مفکرانہ نثر اردو ادب کے لئے باعث فخر ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے جملے نہ مختصر ہوتے اور نہ زیادہ طویل، ان میں وہی شان توازن تھا جو ان کی شخصیت اور ان کے تفکر کی مابہ الامتیاز خصوصیت ہے۔ ان کے یہاں گرمی، جوش اور بہاؤ نہیں بلکہ ہوش مندی، ٹھہراؤ، دانشمندانہ انداز نظر، حسن انتخاب، فکر کی روشنی اور جدیدیت ہر جگہ جلوہ ساماں ہے۔

ڈاکٹر صاحب صحیح معنوں میں ترقی پسند تھے یہ ترقی پسندی ان کے ادب میں اور ان کے افکار میں پوری طرح نمایاں ہے یہاں ترقی پسندی سے مراد اشتراکیت نہیں ہے

بلکہ جدیدیت سے انہوں نے اردو کے نثری ادب کو ایک عظیم سرمایہ عطا کیا ہے۔ وہ اردو کے ایک بزرگ اور برگزیدہ ادیبوں میں سے ہیں۔ وہ اپنی بات ایک منطقی تسلسل سے کہتے ہیں۔ ان کے اندر وہ عظیم [illegible] فکر تھا جو درجہ اول کے دانشمندوں اور فلسفہ دانوں کا امتیاز ہے۔ انہوں نے فکر وفلسفے سے اردو ادب کو روشنی اور حرارت عطا کی نصف صدی تک اپنے افکار سے علم وادب کی محفل روشن رکھی۔

انہوں نے اردو ادب کا گہرا مطالعہ کیا تھا وہ بہت روشن دماغ تھے انہوں نے مغربی فکر وفلسفے سے پوری طرح سے استفادہ کیا تھا۔ ان کے فلسفیانہ مطالعہ سے درحقیقت اردو ادب کو عظیم نفع حاصل ہوا۔

وہ خود بھی اپنے کو مترجم شمار کرتے ہیں انہوں نے ہزاروں صفحات دوسری زبانوں سے اردو میں ترجمہ کرکے منتقل کردیے۔ انہوں نے گاندھی جی کی سوانح عمری "تلاش حق" کے نام سے اردو میں ترجمہ کی۔ سب سے اہم کام ادبی طور پر جو ڈاکٹر صاحب نے انجام دیا وہ گوئٹے کے مشہور ڈرامے کے ترجمہ کا تھا جس کے لئے جرمن زبان پر عبور کی ضرورت تھی یہ ڈاکٹر صاحب کی خصوصیت تھی کہ ان کو کئی زبانوں پر یکساں قدرت حاصل تھی۔ جرمن زبان بھی وہ خوب لکھتے اور بولتے تھے پروفیسر محمد مجیب بھی جرمن زبان میں مضامین لکھتے تھے مولانا عبدالسلام قدوائی جو ڈاکٹر عابد حسین صاحب کے شاگرد بھی رہ چکے ہیں فرماتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب کا زبانوں کے بارے میں ایک خاص نظریہ ہے وہ کہتے تھے کہ پہلے ایک عبارت کا دوسری زبان میں ترجمہ کیا جائے پھر اس ترجمہ کو مترجم خود دوبارہ اصل زبان میں ترجمہ کرکے اس کا موازنہ کرے مثلاً پہلے انگریزی سے ایک صفحہ کا ترجمہ اردو میں کیا جائے پھر اس اردو ترجمہ کو دوبارہ انگریزی میں منتقل کیا جائے اس کے بعد اصل انگریزی عبارت سے اس انگریزی کا موازنہ کیا جائے جو اردو ترجمہ سے بنائی گئی ہے ڈاکٹر صاحب کا خیال تھا کہ کسی زبان کو صحیح طور پر سیکھنے کا یہ سب سے عمدہ طریقہ ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ نگاری کا یہ عالم تھا کہ علامہ اقبال نے خواہش کی تھی کہ وہ

ان کی کتاب RECONSTRUCTION OF ISLAM کا اردو میں ترجمہ کردیں۔ انہوں نے ڈاکٹر صاحب سے درخواست کی مگر چونکہ وہ اپنے ذاتی کاموں میں اتنے مشغول تھے کہ ان کی خواہش پوری نہ کرسکے۔ بعد میں نذیر نیازی صاحب نے اس کتاب کا ترجمہ "اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید" کے نام سے شائع کیا۔

ڈاکٹر صاحب نہایت سنجیدہ، شریف الطبع اور علمی مزاج کے انسان تھے۔ اپنے معمولات کے بڑے پابند تھے۔ میں جس زمانہ میں جامعہ میں تھا (اگست ۱۹۵۴ء تا اپریل ۱۹۵۹ء) ڈاکٹر صاحب "ہندوستانی مسلمان آئینہ ایّام میں" لکھنے میں مشغول تھے۔ اتفاق سے پروفیسر محمد مجیب صاحب بھی اسی زمانہ میں ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں لکھ رہے تھے بعد میں یہ دونوں کتابیں شائع ہوگئیں۔ ڈاکٹر عابد حسین صاحب نے حسب دستور اپنی کتاب کو اردو اور انگریزی دونوں میں لکھا اور شائع کرایا۔ ایک بار پروفیسر خلیق احمد نظامی مدظلہٗ العالی سے ان دونوں کتابوں کا ذکر آیا تو انہوں نے فرمایا کہ ان میں ایک عیب یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا ذکر کیا جائے ان کی تاریخ لکھی جائے مگر فرقہ وارانہ فسادات کو قطعاً نظر انداز کردیا جائے تو یقیناً یہ بات مناسب نہیں۔ پھر بھی ڈاکٹر صاحب نے بڑے سلجھے ہوئے انداز سے مسلمانوں کے مسائل کا جائزہ لیا ہے۔ البتہ وہ پختہ کانگریسی تھے اور ان کے نظریات کی چھاپ ان کی تحریروں پر بحیثیت ایک مفکر کے موجود ہے۔ دراصل ہندوستانی تہذیب اور ہندوستانی مسلم کلچر ان کے مخصوص موضوعات رہے ہیں جن میں انہوں نے کافی سوچا ہے اور لکھا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے نصف صدی سے زیادہ جم کر علمی کام کئے ہیں انہوں نے کئی رسالے نکالے رسالہ جامعہ کے بعد انہوں نے ہفتہ وار "نئی روشنی" نکالا دراصل اس میں ان کی ادبی شخصیت پوری طرح جلوہ گر ہوئی اس لئے کہ رسالہ جامعہ تو ایک علمی پرچہ ہے مگر نئی روشنی ادبی اور مذہبی رسالہ تھا اس میں ڈاکٹر صاحب نے مزاحیہ مضامین کا سلسلہ شروع کیا جو بعد میں کتابی صورت میں شائع ہوگئے۔ یہ ان کی

متنوع شخصیت کے غماز ہیں کہ ایک فلسفی، مترجم، مفکر طنزومزاح جیسے نازک میدان میں قدم رکھ سکتا ہے اور کامیابی حاصل کرسکتا ہے۔ ان کے طنزیاتی مضامین حقائق حیات اور معاشرہ کے مشاہدات سے پر ہیں۔ ان میں خیالی مزاح نہیں ہے۔

ڈاکٹر صاحب ایک کامیاب صحافی تھے جنہوں نے چار رسالوں کی ادارت کرکے انگریزی اور اردو میں اپنی ساکھ قائم کردی۔ انہوں نے "جامعہ" "نئی روشنی" "اسلام اور عصر جدید" اور انگریزی میں اسلام اور ماڈرن ایج" نکالا۔ ان کی شہرت ہندوستان سے باہر بھی پھیل گئی خصوصاً اسلام اور ماڈرن ایج نکالنے کی وجہ سے۔

ڈاکٹر صاحب کی طبیعت میں غیر معمولی انکسار اور انسانی ہمدردی تھی مگر اسی قدر قدرت نے ان کو اعلی ذہنی صلاحیتوں سے بھی نوازا تھا۔ چنانچہ یہ تعجب کی بات ہے کہ وہ شاعر نہ تھے مگر شاعری کی ایک مشکل صنف میں بڑے عمدہ اشعار کہتے تھے وہ ہے قطعات تاریخ۔ وہ وفیات پر تاریخی اشعار بڑی کامیابی سے کہتے تھے۔ استاذ محترم قیصر زیدی صاحب اکثر ان کی تعریف کرتے اور فرماتے کہ ڈاکٹر عابد صاحب کو قطع تاریخ کہنے میں کمال حاصل ہے۔

ایک عالم، مفکر اور فلسفی کے لئے یہ بھی بڑا تعجب خیز معاملہ ہے کہ وہ ڈرامہ لکھے۔ ڈاکٹر صاحب نے ایک ہی ڈرامہ لکھا "پردہ غفلت" اور اپنے دور کے ڈرامہ نگاروں کے سر سے تاج چھین لیا۔ انہوں نے اس ڈرامہ میں تمام فنی ادبی اور سماجی تقاضوں کو پیش نظر رکھا اس طرح کہ ڈرامہ کی تاریخ میں اس کو ایک بلند مقام حاصل ہوگیا۔

ڈاکٹر صاحب پوری عمر مذہبی انداز فکر کے حامل رہے۔ ان کا اسلام پر پختہ اعتقاد تھا۔ انہوں نے ایک وسیع نقطۂ نظر پیش کیا۔ وہ شخصی طور پر شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے مگر عیدین کی نماز ہمیشہ جامعہ میں اہل سنت کے ساتھ ادا کرتے تھے اور ہم لوگ ڈاکٹر صاحب کی زندگی میں کسی قسم کا فرق محسوس نہیں کرتے تھے۔ ان کے دل

میں اسلام کے لئے خلوص اور محبت تھی۔

ڈاکٹر صاحب کے اسلامی خیالات "مسلمان آئینہ ایام میں" لکھنے کے بعد اور پختہ ہوگئے۔ آخر میں انہیں خیالات اور وفورِ جوش نے ان کو "اسلام اور عصر جدید سوسائٹی" قائم کرنے پر مجبور کیا۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی اس سلسلہ میں رقم طراز ہیں:

> "عابد صاحب ہندوستانی تہذیب وتمدن کے صاحب نظر عالم ہونے کے ساتھ ہی عالمی تہذیب کے بھی اسکالر تھے اور اس بات کا گہرا شعور رکھتے تھے کہ آج کی عالمی تہذیب جس کا دوسرا نام مغربی تہذیب ہے اور جو نوعِ انسانی کے سارے ورثہ پر قابض ہے ایک شدید بحران میں مبتلا ہے۔ اس کے ایک حصہ میں تو حد سے زیادہ انفرادی آزادی نے سماجی اور معاشی عدم مساوات اور روحانی واخلاقی تشکیک اور بے چینی پیدا کردی ہے اور دوسرے حصہ میں حد سے زیادہ اجتماعی جبر اور اس کے ساتھ ابدی روحانی واخلاقی اقدار کے انکار نے فرد کو بے روح، بے ارادہ بے حس مشین بنادیا ہے دونوں حصوں میں صنعتی نظام نے مادی زندگی کے روز افزوں تقاضوں کو ہوا دے کر انسان کے سکون قلب کو غارت کردیا ہے۔ سائنس کے ناجائز استعمال سے ہولناک ہتھیاروں کی ایجاد نے سارے عالم انسانیت کے چشم زدن میں تہس نہس ہوجانے کا شدید خطرہ پیدا کردیا ہے۔ مغرب میں بہت سے اہل نظر اور اہل دل ان بھیانک خطروں کو محسوس کرکے ایسے تصور زندگی کی جستجو میں ہیں جو انفرادیت اور اجتماعیت، مادی اور روحانی اقدار میں ہم آہنگی کی راہ دکھاسکے۔ مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو خدا کے عالمگیر پیغام کا مبلغ کہتے ہیں خاص طور پر یہ فرض ہے کہ وہ اس مہم میں اپنا رول ادا کریں ـــــ اسلام کی تعلیمات کا اس نظر سے گہرا اور معروضی مطالعہ کریں کہ وہ ان امراض کی روک تھام اور علاج کے لئے کیا تدبیریں بتاتا ہے۔[1]"

مرحوم کی ایک عرصہ سے آرزو تھی کہ وہ اپنے ان خیالات کو ساری دنیا میں اور خاص طور سے مسلمانوں میں عام کریں۔ لیکن افسوس کہ ان کی یہ آرزو پوری ہوئی تو کب؟ جب کہ ان کا آفتاب لبِ بام آچکا تھا۔ کاش حالات نے اجازت دی ہوتی اور وہ اسلام اینڈ ماڈرن ایج سوسائٹی کو ۱۹۷۰ء کے بجائے ۱۹۴۸ء تا ۱۹۴۹ء میں قائم کرسکتے اور اس کی طرف سے دونوں رسالے اسلام اور عصر جدید اور اسلام اینڈ ماڈرن ایج نکال سکتے۔ سوسائٹی بھی قائم ہوئی اور رسالے بھی نکلے لیکن اب ان کی صحت بہت گر چکی تھی پھر بھی یہ ان کی ہمت واستقامت اور پیری میں جوانوں کا سا حوصلہ اور جدوجہد کا کرشمہ تھا کہ تھوڑے عرصہ میں ملک وبیرون ملک کی علمی دنیا میں سوسائٹی اور اس کے دونوں رسالوں نے ممتاز حیثیت حاصل کرلی۔

میں ۱۹۷۲ء میں جامعہ گیا تو ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا بڑی محبت اور تپاک سے ملے۔ اس موقع پر میں نے اس نئی سوسائٹی یعنی ادارہ اسلام اور عصر جدید کے بارے میں دریافت کیا تو ڈاکٹر صاحب نے تقریباً ایک گھنٹہ تک اپنے پورے منصوبے کی تشریح کی۔ انہوں نے بتایا کہ اسلام کے مختلف پہلوؤں پر کام تقسیم کردیا ہے اور پوری دنیا سے اہم اشخاص کا انتخاب کرکے موضوعات ان کے سپرد کردئے گئے ہیں ان میں سے زیادہ تر یورپ اور امریکہ کے لوگ تھے۔ مگر اس کا ڈاکٹر صاحب نے لحاظ رکھا تھا کہ لکھنے والے مسلم اہل قلم ہوں۔ مجھے وہ تفصیلات اور نام یاد نہیں رہ گئے۔

اس گفتگو میں ذکر مولانا شہاب الدین ندوی اور ان کے رسالے تعمیر فکر کا آیا تو فرمایا کہ یورپ اس مرحلہ سے بہت پہلے گذر چکا ہے۔ یہ ثابت کرنا کہ سائنس کے فلاں فلاں راز قرآن میں موجود ہیں کوئی مسئلہ حل نہیں کرتا کیونکہ قرآن کا موضوع سائنس نہیں ہے۔

اس ادارہ نے کئی بڑے بڑے اجتماعات اور سیمنار منعقد کئے جن میں علماء اور اہل نظر نے شرکت کی۔ میں نے بعض معتبر بزرگوں سے سنا ہے کہ ڈاکٹر عابد صاحب ایک بار ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے پاس گئے اور فرمایا کہ آپ نے اور میں نے یہ عہد کیا تھا

کہ جامعہ کو نہیں چھوڑیں گے مگر آپ پہلے مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر بن کر گئے پھر بہار کے گورنر بنے اور اب صدارت کے عہدے پر فائز ہیں اس طرح دراصل آپ نے اس عہد کا لحاظ نہیں رکھا جو ہم نے کیا تھا۔ ڈاکٹر ذاکر صاحب نے فرمایا کہ مجھے اس بات کا احساس ہے اور میں چاہتا ہوں کہ جامعہ میں علمی کام ہوتا رہے خواہ میں یہاں رہوں یا نہ رہوں اس سلسلہ میں آپ ایک اسکیم بنائیں میں اس کے لئے وسائل فراہم کروں گا۔ اس وقت ڈاکٹر عابد حسین صاحب کو موقع مل گیا کہ اسلام کے بارے میں وہ ایک نئے ادارہ کی سنگ بنیاد رکھ سکیں۔ چنانچہ انہوں نے ادارہ اسلام اور عصر جدید کا خاکہ بنایا، دو رسالے اردو اور انگریزی میں نکالنے کی تجویز رکھی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے غالباً ۷ لاکھ ڈالر فورڈ فاؤنڈیشن سے دلادئے اس طرح یہ ادارہ ان کی زندگی بھر چلتا رہا۔ ان دونوں رسالوں نے دس برس تک ہندوستان میں خصوصاً اسلامیات کے میدان میں ایک نئے انداز اور نئے معیار کی بنیاد ڈالی۔ یہ رسالے مضمون نگاروں کو دور جدید کے ترقی یافتہ پرچوں کی طرح معاوضہ پیش کرتے تھے اور آخر تک یہ رسم قائم رہی۔ میں نے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں ایک اردو مقالہ روانہ کیا اور دوسرا انگریزی، ڈاکٹر صاحب نے دونوں کو پڑھ کر اپنے قلم سے اردو میں جواب لکھا جو بطور تبرک درج ذیل ہے:

اسلام اینڈ ماڈرن ایج سوسائٹی
جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵
۲۶ مارچ ۱۹۷۱ء

مکرمی و عزیزی، سلام شوق و دعائے صحت و عافیت

ایک مدت سے آپ کے خط کا جواب لکھنے کا ارادہ کررہا تھا مگر ایک تو غیر معمولی مصروفیت دوسرے تھوڑی سی ناسازی طبیعت ان دونوں کے مل جانے سے ارادہ عمل میں نہ آسکا۔ معافی چاہتا ہوں۔

آپ کا اردو کا مضمون "مفتی محمد عبدہٗ" پر پہونچا۔ شکریہ! انشاء اللہ جولائی کے پرچے میں شائع ہوگا۔ انگریزی کا مضمون بہت تشنہ ہے جتنی معلومات اس سے حاصل ہوتی ہیں اس سے کہیں زیادہ انگریزی کتابوں میں موجود ہیں اس لئے افسوس ہے کہ اس کی اشاعت نہ ہوسکے گی۔

عزیزی ڈاکٹر رضی الدین کو سلام اور دعا

آپ کا عابد حسین

اس تحریک اسلام اور عصر جدید نے بعض حلقوں میں غلط فہمی پیدا کردی کہ یہ اسلام کو مسخ کرنے کی کوشش ہے حالانکہ ایسا بالکل نہیں ہے اس میں اکثر علماء نے مقالے لکھے اور نہایت اعتدال کے ساتھ جدید انداز سے مختلف مسائل پر مقالے شائع ہوتے رہے ہیں[۲]۔

ڈاکٹر صاحب ٹہلنے کے عادی تھے اور میں بھی ٹہلنے کا شائق اکثر آتے جاتے ملاقات ہوجاتی خصوصاً اگر ابتدا میں ساتھ ہوجاتا تو کافی طویل ملاقات رہتی اور اس سلسلے میں بعض اوقات ان کے سامنے ایسے مسائل بھی پیش کردیتا جو میرے ذہن میں ہوتے یا میں ان کی رائے معلوم کرنا چاہتا۔ ایک بار میں نے پوچھا کہ اگر اسلام کے اہم اصولوں میں ترمیم کردی جائے اور مقتضیات عصر کا لحاظ کرکے بعض اہم تبدیلیاں کی جائیں تو یہ خطرہ ہے کہ پورا اسلامی نظم عقائد اور عبادات کا ڈھانچہ خطرہ میں پڑجائے گا کہ جب آدمی چاہے ترمیم کرلے اور اس طرح دراصل منصوص من اللہ ہونے کی کیفیت ختم ہوجائے گی؟ فرمایا ایسا نہیں ہے اجتہاد کے ذریعہ ترمیم ممکن ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک بند کمرہ ہے اس میں آپ جس کو چاہتے ہیں اندر بلالیجئے اور پھر اس کو بند کردیجئے۔ ڈاکٹر صاحب کی یہ مثال ذہن میں اکثر ابھرتی ہے اگرچہ دل کو اپیل نہیں کرتی۔

ایک بار میں نے اسی طرز کی تفریح میں پوچھا کہ آپ کے خیال میں مستقبل میں عربی مدارس کی کیا پوزیشن ہوگی ہندوستان کے صنعتی طور پر ترقی کرجانے اور جدید قدروں کے عام ہوجانے کے بعد مدارس عربیہ کا ملک میں مستقبل کیا ہوگا؟ فرمایا کہ عربی مدارس

باقی رہیں گے اس لئے کہ اگر مسلم عوام سمجھتے ہیں کہ ان کو ایسے علماء اور ایسے ائمہ درکار ہیں جو دین کے عالم ہوں اور عربی زبان سے واقف ہوں اور علوم اسلامیہ میں درک رکھتے ہوں تو ان مدارس کے بغیر چارہ نہیں۔

میں ایک زمانہ میں جرمن پڑھ رہا تھا اس میں گرامر کی پیچیدگی سے پریشان تھا ڈاکٹر صاحب سے ذکر کیا فرمایا کہ میرے پاس آجایئے میں قواعد بتادوں گا وہ اتنے مشکل نہیں جتنے معلوم ہوتے ہیں۔ مگر میں حاضر نہ ہوسکا۔

ایک بار گفتگو فلسفہ کے بارے میں نکلی فرمایا اس کی سرحدیں وسیع ہیں اور اس میں امکانات لامحدود ہیں۔

میں نے ایک بار اشتراکیت کا ذکر کیا تو ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ کوئی نظام زندگی بغیر اخلاقی قدروں کے نہیں چل سکتا۔ اشتراکیت میں بھی کچھ اخلاقی قدریں ضروری ہیں۔

میں علی گڑھ سے جامعہ گیا تھا مولانا عبدالسلام قدوائی صاحب نے فرمایا کہ آج ڈاکٹر عابد حسین صاحب کے گھر پر مرثیہ خوانی ہوگی اور خود ڈاکٹر صاحب پڑھیں گے گھر سے نکلا تو راستہ میں پروفیسر محمد مجیب صاحب مل گئے پوچھا کدھر؟ میں نے عرض کیا مرثیہ سننے فرمایا کہ تقریب کچھ تو بہر ملاقات چاہئے۔ ڈاکٹر صاحب نے انیس کے منتخب مراثی پڑھ کر سنائے جو بڑے موثر تھے۔

ایک بار جامعہ میں پاکستانی شعراء آئے ہوئے تھے اور ان کے ساتھ کچھ ہندوستانی بھی شامل ہوگئے تھے اس سلسلہ میں جامعہ میں ایک مشاعرہ دن کو منعقد ہوا ڈاکٹر عابد صاحب صدر تھے انہوں نے بڑے دلکش جملے مختلف مناسبت سے فرمائے اس میں ایک جملہ آج تک یاد رہ گیا۔ جب انہوں نے عرش میلسانی سے شعر سنانے کی درخواست کی تو فرمایا کہ اب عرش صاحب سے درخواست ہے کہ فرش پر تشریف لائیں اور اپنا کلام سنائیں۔

جب میں جامعہ میں تھا اس وقت جامعہ میں ایک بار مارشل ٹیٹو ہندوستان آئے تھے اور انہوں نے جامعہ کی زیارت بھی کی تھی جب وہ جامعہ آنے والے تھے تو اس کی

تیاریاں ہو رہی تھیں۔ ڈاکٹر صاحب ٹہلنے جارہے تھے اور دو دیہاتی ان کے پاس سے گذرے ایک نے پوچھا کہ جامعہ میں یہ سب کیا ہو رہا ہے دوسرے نے جواب دیا کہ "وہی ٹیٹو ہو رہا ہے۔" ڈاکٹر صاحب بہت محظوظ ہوئے بعد میں یہ قصہ نقل فرمایا۔ ڈاکٹر صاحب ٹہلنے کے لئے عموماً جمنا کے پل کے بجائے اوکھلا موڑ کی طرف جاتے۔

پروفیسر محمد مجیب صاحب نے مجھ سے یہ قصہ بیان فرمایا کہ جب ڈاکٹر عابد صاحب جرمنی سے آئے تو وہ قرول باغ میں رہتے تھے تو ان کے داڑھی نہیں تھی وہ ایک تانگے پر اکثر جایا کرتے پھر انہوں نے (غالباً تحریک خلافت سے متاثر ہو کر) داڑھی رکھ لی۔ بعد میں پھر منڈالی۔ وہ تانگے والا بولا کہ آپ بہت دن بعد لوٹے۔

ڈاکٹر صاحب کی محبت کا ایک واقعہ بھولنا میرے لئے مشکل ہے میں ترپتی یونیورسٹی (آندھرا) سے جامعہ گیا شام کا وقت تھا اور مئی کا مہینہ شدید لو چل رہی تھی۔ جب ایک گھنٹہ تک ڈاکٹر صاحب کی دلچسپ گفتگو سننے کے بعد میں نے نکلنا چاہا تو انہوں نے فرمایا کہ ٹھہریئے۔ مجھے بھی تعجب ہوا اس لئے کہ چائے تو میں پہلے ہی پی چکا تھا۔ ڈاکٹر صاحب اندر تشریف لے گئے اور ایک گلاس ٹھنڈا پانی لے کر آئے اور فرمایا کہ پانی پی کر باہر نکلئے لو بڑی تیز چل رہی ہے۔ اللہ اللہ یہ بزرگانہ شان اب کہاں۔ حق تو یہ ہے کہ جامعہ میں ۱۵ برس قبل چھوڑ چکا تھا مگر جب بھی گیا ڈاکٹر صاحب نے اسی سلوک اور تعلق کا مظاہرہ کیا جو دوران تعلیم میں محسوس کرتا تھا۔

اب عجب طرفہ تماشہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب جرمنی سے ڈگری تو لائے تھے فلسفے میں مگر جامعہ کالج میں وہ استاذ تھے اردو کے۔ چونکہ علمی مشغولیت زیادہ تھی اس لئے تعلیمی میدان میں وہ زیادہ وقت صرف نہ کرپاتے تھے۔ یہ اردو ادب کے لئے اچھا ہی ہوا کہ انہوں نے اس زبان کو اپنے وقیع مضامین اور کتابوں سے مالا مال کردیا۔

آخر میں ایک واقعہ لکھنا ضروری ہے کہ جب ڈاکٹر صاحب نے آخری اداریہ اسلام اور عصر جدید کا لکھا تو اس میں حالی کی یہ رباعی پیش کی:

دھونے کی ہے اے ریفارمر جا باقی
کپڑے پر ہے جب تلک دھبّا باقی

دھو شوق سے کپڑے کو پر اتنا نہ رگڑ
دھبا رہے باقی کپڑے پہ، نہ کپڑا باقی

تو میں نے ڈاکٹر صاحب کو لکھا کہ اُس رباعی کے بارے میں ڈاکٹر گیان چند جین نے لکھا ہے کہ یہ دراصل اودھ پنچ کے پھکڑوں کی تخلیق ہے جس میں حالی کے اصلاحی مقاصد پر طنز کیا گیا ہے جین صاحب نے ایک مقالہ میں جو سب رس میں چھپا تھا اس خیال کا اظہار کیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کا جواب آیا کہ یہ رباعی تو میں نے دیوان حالی سے نقل کی ہے اعتراض سے قبل تحقیق ضروری ہے۔ مجھے اس پر شرمندگی ہوئی۔

ڈاکٹر صاحب کی شخصیت کے بے شمار پہلو ہیں وہ زندگی اور اس کے مسائل سے دلچسپی لیتے تھے اور انہوں نے آزاد رہ کر بلکہ جامعہ کالج سے ۶۰ برس عمر ہونے پر ریٹائر ہو کر علمی خدمت جم کر کی اور آخر تک اسی راہ پر گامزن رہے۔

ان کا لباس بھی بہت سادہ تھا اکثر کرتا اور پائجامہ پہنتے جلسوں میں شیروانی میں ملبوس نظر آتے۔ مزاج میں انکساری اور خلوص تھا۔ شان و شوکت کا کہیں نام نہیں۔ پوری عمر ایک ہی دھن میں گزار دی۔ مرحبا ایسی زندگی پر کہ علم و ادب اور اسلام کی راہ میں صرف ہوئی آخر میں اس شعر پر مضمون ختم کرتا ہوں جو اکبر نے عمر آخر میں سرسید کے بارے میں کہا تھا کہ:

واہ رے سید پاکیزہ گہر کیا کہنا
یہ دماغ یہ حکیمانہ نظر کیا کہنا۔

حواشی

۱۔ اسلام اور عصر جدید جلد ۱۱ شمارہ ۱ جنوری ۱۹۷۹ء ص ۸-۹

۲۔ اب خوشی کی بات ہے کہ ان دونوں رسالوں کو ڈاکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ نے اپنا لیا ہے اور جنوری ۱۹۷۹ کا شمارہ اسی ادارہ سے شائع ہوا ہے۔

محمد باقر خان خاکوانی

علماء اصول کے نزدیک کافر کی اقسام اور ان کی روایات کا مقام

علماء اصول کا اس امر پر اجماع ہے کہ سنت اسلامی شریعت کے ماخذ میں سے دوسرا ماخذ ہے جب کہ پہلا ماخذ قرآن مجید ہے۔ سنت کی نزاکت اور اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے علماء اصول نے اس کے قبول کرنے کے لیے چند شرائط عائد کی ہیں، ان میں کچھ کا تعلق اس کے مضمون سے، بعض کا تعلق اس کے موضوع سے اور چند کا تعلق اس کے راویوں وغیرہ سے ہے۔

راویوں سے متعلقہ شرائط الفاظ میں اختلاف کے باوجود عمومی طور پر چار بیان کی جاتی ہیں، جو یہ ہیں۔

۱۔ اسلام ۲۔ بلوغت ۳۔ ضبط ۴۔ عدالت[1]

گویا کہ سنت جسے، اصول فقہ میں خبر بھی کہا جاتا ہے، کے قبول کرنے کے لیے مسلمان ہونا ایک بنیادی اور لازمی شرط ہے[2] علماء اصول نے جہاں ایک راوی کے اسلام کو جانچنے کے طریقے بیان کئے ہیں وہیں انہوں نے اس امر کو بھی واضح کیا ہے کہ اگر کوئی روایت کسی غیر مسلم یعنی کافر سے مروی ہو تو اس کا مقام کیا ہوگا کیا وہ قبول کی جائے گی یا رد

ڈاکٹر محمد باقر خاکوانی، لیکچرر شعبہ علوم اسلامیہ وعربیہ، جامعہ بہاء الدین زکریا ملتان (پاکستان)

کی جائے گی اور اگر قبول کی جائے تو اس کے دلائل کیا ہوں گے اور رد کرنے کی وجوہات کیا ہوں گی اور یہی اس مضمون کا موضوع ہے، جس کی تفصیلات آئندہ صفحات میں سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔

لفظ "کافر" کا مادہ "ک، ف، ر" ہے جس کا باب عموماً نصر ینصر سے ہوتا ہے۔ اس سے فاعل کے وزن پر لفظ کافر آتا ہے جس کی جمع کفار یا کفرہ آتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

(اولٰئک ھُم الکفرۃ الفجرۃ[۳])

لغوی طور پر یہ لفظ ایمان کی ضد ہے ابن منظور افریقی نے اس کے معنی اس طرح بیان کئے ہیں۔

"الکفر، نقیض الایمان۔ وقال بعض اھل العلم الکفر علی اربعة انحاء، کفر انکار بانّ لایعرف اللّٰہ اصلاً ولا یعترف بہ، وکفر جحود، وکفر معاندۃ، وکفر نفاق،"[۴]

کفر ایمان کی ضد ہے اور بعض اہل علم کے نزدیک کفر چار طرح سے ہو سکتا ہے۔

۱۔ کفر انکار یعنی اللہ تعالیٰ کو جاننا اور نہ اس کا اعتراف کرنا، اور ② کفر جحود، ③ کفر معانده اور ④ کفر نفاق۔

پھر کفر کے ان اقسام کی تشریح میں وہ رقم طراز ہیں کہ کفر انکار سے مراد ایسا کفر ہے جس میں انسان اللہ تعالیٰ کا دل اور زبان دونوں ذریعوں سے انکار کرے اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا ادراک بھی نہ کرے۔

کفر جحود انکار کی وہ قسم ہے جس میں کسی کا دل اس امر کا اقرار کرے کہ اللہ تعالیٰ ہے لیکن وہ زبان سے اس کا انکار کرے جیسے ابلیس کا کفر ہے۔

کفر معانده سے مراد ایسی حالت ہے جس میں کوئی مخلوق دل سے بھی اللہ تعالیٰ کو ماننے اور زبان سے اس کا اظہار کرے لیکن حسد یا بغاوت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ پر ایمان

نہ لے آئے جیسے ابو جہل نے کفر کیا تھا۔

کفر نفاق ایسی حالت ہے جس میں زبان تو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اظہار کر رہی ہو مگر دل انکار کر رہا ہو اور دل میں اس کے وجود کا اعتقاد نہ ہو[۵]۔

اصطلاح میں کفر سے مراد نبی آخر الزماں محمد ﷺ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اتارا گیا دین، اسلام کا انکار کرنا ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

"و رضیتُ لکم الاسلام دیناً[۶]"

"اور تمہارے لیے اسلام کو تمہارے دین کی حیثیت سے قبول کر لیا۔"

اور اس انکار کی حقیقت کو یہ آیت واضح کرتی ہے۔

"ومَن یکفرٗ باللّٰه وملائکتهِ وکُتبُهٗ ورُسُله والیَوم الآخر فقد ضلَّ ضلالاً بعیدا"[۷]

اور جس نے اللہ اور اس کے ملائکہ اور اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں اور روز آخرت سے کفر کیا وہ گمراہی میں بھٹک کر بہت دور نکل گیا۔

علماء اصول نے روایت حدیث کے میدان میں کافر کی روایت کا ذکر کرتے ہوئے کفار کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ پہلی قسم میں وہ لوگ داخل ہیں جن کا تعلق ملت اسلامیہ سے نہیں ہے جیسے یہودی، نصرانی، مجوسی، ہندو وغیرہ۔ اور دوسری قسم ان فرقوں سے متعلق ہے جس کا تعلق ملت اسلامیہ سے ہے لیکن ان پر علماء نے ان کے خود ساختہ عقائد کی وجہ سے کفر کا فتویٰ لگایا ہو۔ جیسے خوارج میں سے ایک فرقہ "عجاردہ" جس کا بانی عبدالکریم بن عجرد تھا، کا عقیدہ ہے کہ سورہ یوسف قرآن مجید میں نہیں ہے، اسی طرح ان کے بعض فرقے مسلمانوں کے خون کو مباح اور ان کے مال کو مال غنیمت سمجھتے تھے۔ اس قسم کے تمام فرقوں پر علماء نے متفقہ طور پر کفر کا فتویٰ لگایا تھا[۸]۔

خوارج کے علاوہ معتزلہ میں سے ان کے چند فرقہ جن میں نظامیہ اور ہشامیہ بہت اہم ہیں کافر تھے۔ انہیں کی مانند فرقہ کرامیہ کے متعدد لوگ اللہ تعالیٰ کو جسم اور جوہر

خیال کرتے ہیں اور اس کے ٹھہرنے کی جگہ کا یقین رکھتے ہیں تو ان کو بھی علماء نے ان کے ان غلط عقائد کی وجہ سے کافر شمار کیا ہے۔[۹]

اہل تشیع میں سے بھی بعض فرقے جو باطنیہ کہلاتے ہیں جن میں سبابیہ' بنانیہ' خطابیہ جو الہام کو حجت تصور کرتے ہیں۔[۱۰] اور ازلیہ بہت اہم ہیں۔ علماء کے نزدیک اپنے باطنی عقائد کی وجہ سے کافر گردانے جاتے ہیں۔[۱۱]

گویا کہ یہ وہ فرقے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو بھی مانتے ہیں' محمد ﷺ پر بھی ایمان رکھتے ہیں ہمارے قبلہ یعنی خانہ کعبہ کی طرف منہ کرکے عبادت کی رسوم بھی بجالاتے ہیں لیکن عقائد میں غلو کی وجہ سے علماء نے متفقہ طور پر ان پر کفر کے فتوے لگائے ہوئے ہیں۔[۱۲] اس لیے علماء اصول نے کفار کی ان دو اقسام کے لیے مختلف الفاظ استعمال کئے ہیں مثلاً بعض کافر اہل الملۃ اور کافر غیر اہل الملۃ سے انہیں موسوم کرتے ہیں یعنی پہلی قسم کے وہ کافر ہیں جن کا ملت اسلامیہ سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ "الکفر ملۃ واحدۃ" کے زمرہ میں ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جن کا تعلق ملت اسلامیہ سے ہے۔ اور چند انہیں کافر اہل القبلہ اور کافر غیر اہل القبلہ کا نام دیتے ہیں[۱۳] یعنی ایک قسم وہ ہے جو بیت اللہ کو اپنا قبلہ ہی تصور نہیں کرتی اور دوسری قسم بیت اللہ کو اپنا قبلہ تصور کرتی ہے اور اس کی طرف یا اس میں آکر اپنی عبادات بھی بجالاتے ہیں۔ کچھ ان کو کافر الموافق اور کافر المخالف لکھتے ہیں[۱۴] اس سے مراد ایسا کافر جو ہمارے دین سے اتفاق کرتا ہو یا وہ جو دین کے مخالف ہو۔

اس طرح علماء اصول کے نزدیک کفار کی دو اقسام میں سے ایک وہ کفار ہیں جنہیں عمومی زبان میں غیر مسلم کہا جاتا ہے اور دوسرے وہ ہیں جن کو مسلمان کافر کہا جاسکتا ہے جیسے سورہ یوسف میں اللہ تعالیٰ نے مومن مشرک کی اصطلاح استعمال کی ہے۔

"وما یؤمن اکثرھم باللّٰہ إلّا وھم مشرکون۔"[۱۵]

ان میں سے اکثر اللہ کو مانتے ہیں مگر اس طرح کے اس کے ساتھ دوسروں کو

شریک ٹھہراتے ہیں۔

علماء اصول سے روایت حدیث کے ضمن میں روای کی دو حالتوں کا ذکر کیا ہے پہلی حالت تحمل ہے اور دوسری حالت "اداء" پہلی حالت میں روای، اگر خبر کا تعلق قول سے ہو تو اس کو سنتا ہے اور اگر وہ فعلی یا تقریری ہو تو اسے دیکھتا ہے۔ دوسری حالت میں وہ اس خبر کو کسی کے سامنے بیان کرتا ہے۔ تمام علماء اس امر پر متفق ہیں کہ روای کی یہ شرط کہ وہ مسلمان ہو حالت تحمل کے لیے نہیں ہے اور صرف حالت اداء میں ہے۔[۱۶]

ان کی رائے میں تحمل حدیث کے لئے یہ صفت کافی ہے کہ راوی تمیز کر سکتا ہو اور اس کی عقل پر بھروسہ کیا جاسکے اور کافر کی عقل میں ظاہری طور پر کوئی نقصان نہیں اور تمیز کا مادہ بھی اس میں موجود ہے، اس لئے اگر وہ حالت کفر میں حدیث سن کر اسے حالت ایمان میں بیان کرے تو اسے قبول کیا جائے گا بشرطیکہ وہ راوی حدیث کے مزید شرائط بھی پوری کر رہا ہو۔[۱۷]

اسی وجہ سے تمام علماء اصول نے حضرت جبیر بن مطعم کی وہ روایت قبول کی جس میں انہوں نے رسول اکرم ﷺ کو مغرب کی نماز میں سورہ طور کی تلاوت کرتے ہوئے سنا، حالانکہ وہ اس وقت کافر تھے اور بدر کے قیدیوں میں شامل تھے۔[۱۸] اور اس کے بارے میں خود حضرت جبیر نے فرمایا کہ وہ پہلا موقع تھا کہ میرے دل میں ایمان کے احساس نے کروٹ لی جیسے کہ وارد ہے۔

"عن جبیر بن مطعم انّهٗ أتی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلّم فی فداء بدر وما أسلم یومئذٍ فدخلتُ المسجد ورسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلّم یصلّی المغرب فقرأ بالطّور فکأنما صدع عن قلبی حین سمعتُ القرآن۔[۱۹]

جبیر بن مطعم سے مروی ہے کہ وہ بدر کے قیدی کی صورت میں رسول اکرم ﷺ

کے پاس لائے گئے اور وہ اس وقت تک غیر مسلم تھے۔ جب وہ مسجد میں داخل ہوئے تو رسول اللہ ﷺ مغرب کی نماز پڑھ رہے تھے اور اس میں سورہ طور تلاوت فرما رہے تھے تو قرآن مجید سن کر پہلی مرتبہ میرے دل میں ایمان کا احساس جاگا۔

اس لیے اگر کوئی شخص کفر کی حالت میں کسی خبر کو محفوظ کر کے اسے اسلام لانے کے بعد بیان کرتا ہے تو اس خبر کو اس کے ساتھ کفر کی وجہ سے رد نہیں کیا جائے گا چاہے اس کا تعلق کافر کی پہلی قسم غیر مسلم یا دوسری قسم مسلم کافر سے ہو۔

کافر کی روایت

تمام مسلمان اس امر پر متفق ہیں کہ پہلے قسم کے کافر یعنی غیر مسلم کی روایت قبول نہیں کی جائے گی کیوں کہ وہ ہمارے دین کے بارے میں متہم ہے، بلاشبہ امام ابو حنیفہ، ان کی شہادت ایک دوسرے کے حق میں قبول کرتے ہیں، لیکن ان کی روایت قبول نہ کرنے کے بارے میں وہ بھی متفق ہیں اور اس کی کچھ وجوہات ہیں۔

۱۔ دین کے معاملات میں کافر کی روایت چاہے وہ اپنے دین میں عادل ہی کیوں نہ ہو، قبول نہ کرنے پر اجماع ہو چکا ہے۔

۲۔ ہم فاسق کی گواہی کو قبول نہیں کرتے کیوں کہ قرآن مجید میں وارد ہے

(ان جاءکم فاسقٌ بنبأٍ فتبیّنوا۔ الایہ)[۲۰]

"اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو"۔ یہ بات حقیقت ہے کہ کفر فسق کی سب سے عظیم قسم ہے اور کافر کی روایت کو فاسق کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے بدرجہ اولیٰ رد کر دینا چاہیے۔ اس لیے غیر مسلم کی روایت قطعاً قبول نہیں کی جائے گی اور ان کفار میں یہود، نصاریٰ اور ہر وہ شخص شامل ہے جو ہمارے دین پر ایمان نہیں رکھتا۔[۲۱]

۳۔ اس کی تیسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ شریعت کا سارا مدار انہیں روایات

پر ہے اور کافر کی دین دشمنی ایک مسلم امر ہے کیوں کہ وہ دین میں ایسی باتیں داخل کرے گا جو اس میں نہیں ہیں۔ اور اس طریقہ سے دین کو ختم کرنے یا اس میں نقص اور اس کی تذلیل کرنے کی کوشش کرے گا۔ اسی سبب سے کافر پر جھوٹ کی تہمت ثابت ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اس کی شہادت مسلمان کے لیے قبول نہیں کی جاتی کیوں کہ اکثر دشمنی یا محبت جھوٹ بولنے کا باعث بنتے ہیں اور کفار کی دشمنی کو قرآن مجید نے اس طرح واضح کیا ہے۔

(قد بدت البغضاءُ من افواهِهم وما تخفی صدورهُم اکبر[۲۲])

"بعض تو ان کے مونہوں سے ظاہر ہوا پڑتا ہے اور جو کچھ وہ دل میں چھپائے ہوئے ہیں وہ اور بھی بڑھ کر ہے۔" اس کی مثال باپ کی گواہی کی طرح ہے جو بیٹے کے حق میں قبول نہیں کی جاتی کیونکہ شفقت پدری جھوٹ بولنے پر آمادہ کرسکتی ہے اور اس تہمت کی وجہ سے وہ قابل رد ہے۔

بعض علماء کے نزدیک روایت حدیث کا معاملہ تو شہادت سے بھی زیادہ اہم ہے اس لیے اس میں اس سے زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے[۲۳]۔ اور کفار کی اسلام دشمنی اور جھوٹ اس بات سے واضح طور پر ظاہر ہوتی ہے کہ ان کفار میں سے یہودی اور عیسائیوں کی کتابوں میں رسول اکرم ﷺ کی مبعوث ہونے کی خبر دی گئی اور آپ کی تمام خصوصیات ان میں بیان ہوئی اور ان تمام اہل کتاب سے آپ پر ایمان لانے کا عہد لیا گیا لیکن انہوں نے آپ کی بعثت کے بعد یہ تمام واقعات چھپا لیے اور اہل کتاب کے علاوہ دوسرے کفار پر بھی آپ کے دین کی حقانیت واضح تھی جس طرح کلام پاک میں وارد ہے۔

"یعرفونهٗ کما یعرفون ابنائهم[۲۴]"

"وہ اس کو ایسا پہچانتے ہیں جیسا اپنی اولاد کو پہچانتے ہیں۔"

لیکن تمام کفار نے آپ کی بھرپور مخالفت کی اور آپ کی تحریک کو ہر موقع پر نقصان پہنچانے کی کوشش کی اور آج تک یہ کوششیں جاری ہیں۔ اس لیے

دینی امور میں ان کی روایت قطعاً قبول نہیں کی جائے گی۔[۲۵]

بعض علماء نے تو کافر کی روایت کے بارے میں اس سے بھی شاید موقف اختیار کیا ہے اور ان کے نزدیک کافر کی اس واضح دین دشمنی کو دیکھتے ہوئے دین کے متعلق اس کی کسی خبر پر بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا حتیٰ کہ سمت قبلہ' اوقات نماز' جگہ یا پانی کی پاکیزگی اور وقت سحر وافطار کے بارے میں بھی کافر کی خبر پر اعتبار نہیں ہو سکتا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

"یاایھا الذین آمنوا لا تتولوا قوما غضب اللّٰہ علیھم۔ الایہ"[۲۶]

اور مزید فرمایا: "لا تتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء۔ الایہ"[۲۷]

اور کفار کی اس دین دشمنی کی وجہ سے آپ نے بھی امت کو متنبہ فرمایا کہ

"لا تستضیئو نیار المشرکین[۲۸]"

"مشرکین کی آگ سے روشنی حاصل نہ کرو۔"

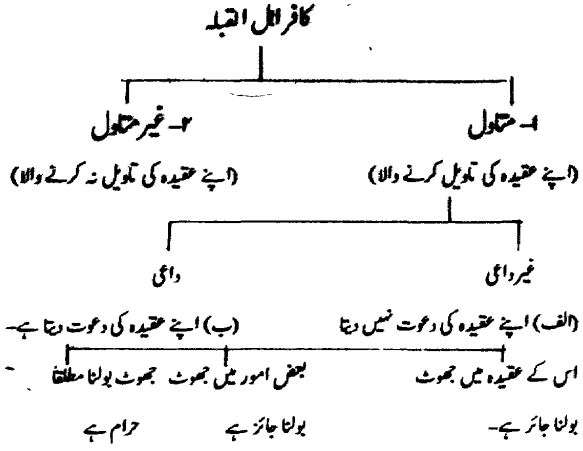
اس لیے ان علماء کرام کی رائے میں دینی امور میں کافر کی کسی خبر پر بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔[۲۹]

کافر اہل القبلہ کی روایت کے بارے میں علماء کے مابین کافی اختلاف پایا جاتا ہے اور اس مسئلہ میں ان کی متعدد آراء ہیں۔ بعض علماء کے نزدیک جن میں اشاعرہ بہت اہم ہیں۔ اگر اس قسم کے کافر کے مسلک میں جھوٹ قطعاً حرام ہے تو اس کی روایت قبول کی جائے گی چاہے اس کے کفر پر علماء متفق ہی کیوں نہ ہوں جیسے بدخشی لکھتے ہیں

"فتقبل روایة الکافر الموافق کالمجسمة عند الأشاعره ونحوھم لن اعتقدوا حرمة الکذب[۳۰]"

اشاعرہ اور ان کے ہم خیال علماء کے نزدیک اگر کافر موافق جھوٹ کی حرمت کے قائل ہوں تو ان کی روایت قبول کی جائے گی جس طرح وہ فرقہ جو اللہ تعالیٰ کی تجسیم کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور علماء نے کفار اہل القبلہ کو چند اقسام میں تقسیم کیا ہے' جس کی

تفصیل درج ذیل نقشہ سے واضح ہوگی۔


کافر اہل القبلہ
۱۔ متاول
(اپنے عقیدہ کی تاویل کرنے والا)
۲۔ غیر متاول
(اپنے عقیدہ کی تاویل نہ کرنے والا)
غیر داعی
داعی
(الف) اپنے عقیدہ کی دعوت نہیں دیتا
(ب) اپنے عقیدہ کی دعوت دیتا ہے۔
اس کے عقیدہ میں جھوٹ بولنا جائز ہے۔
بعض امور میں جھوٹ بولنا جائز ہے
جھوٹ بولنا مطلقاً حرام ہے

اس نقشہ کی تفصیل کچھ اس طرح سے ہے کہ یہ دوسری قسم کے کافر کو علماء نے پہلے دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے وہ لوگ ہیں جو اپنے کافرانہ عقائد کی کوئی تاویل نہیں کرتے بلکہ ان کو واضح طور پر مانتے ہیں، جیسے سورہ یوسف کے قرآن مجید میں شامل نہ ہونے والے کا یہ کہنا کہ، یہ سورہ قرآن کا حصہ ہی نہیں، اپنے کفر کی تاویل نہ کرنا ہے لیکن اگر اس کا یہ عقیدہ ہو کہ قرآن مجید میں اس قسم کے عشق و محبت کے قصہ نہیں آسکتے اس لیے ہم اس سورہ کی تلاوت تو کرتے ہیں لیکن اس سے کوئی حکم یا درس عبرت حاصل نہیں کرتے، اور اس انداز میں وہ اس سورہ کی نفی کرے، تو یہ اپنے کفر کی تاویل ہے۔

کافر غیر متاول کی روایت کے عدم قبولیت پر علماء کا اتفاق ہے کیوں کہ اس کے واضح عقیدہ نے اسے اسلام سے خارج کردیا اور اور جس شخص کا مکمل قرآن رسالت یا آخرت پر ایمان نہ رہا اس کا دین ختم ہوگیا اور وہ کافر اہل الملۃ میں سے بھی نہ رہا۔ اس لئے دین کے معاملات میں اس کی خبر قبول نہیں کی جائے گی۔ کیوں کہ جو شخص عقائد

کے میدان میں کسی واضح اور روشن دلیل کے بغیر جھوٹ گھڑ سکتا ہے اس سے اس امر کی توقع عبث نہیں کہ وہ بقیہ دین کے میدان میں جھوٹی روایات داخل کر دے اس لیے اس قسم کے کافر کی روایت رد کی جائے گی لیکن علماء کی یہ رائے ہے کہ اسے کفار کی پہلی قسم میں بھی شمار نہیں کیا جائے گا۔[۴۱]

اور اگر وہ کافر اپنے عقیدہ کی کوئی تاویل کرتا ہے جیسے اہل تشیع میں سے بعض فرقے اپنے امام کو خدائی اختیار کا حامل تصور کرتے ہیں لیکن اس کی کچھ تاویل کرتے ہیں تو اس کے بارے میں دیکھا جائے گا کہ کیا وہ اپنے مذہب کے لوگوں کو دعوت بھی دیتا ہے یا اپنے متأول عقائد کو صرف اپنے تک محدود رکھتا ہے۔ اگر وہ اپنے عقیدہ کا داعی ہے تو اس کی روایات بھی کافر غیر متأول کی مانند قبول نہیں کی جائیں گی کیوں کہ اس امر کا قوی امکان ہے کہ وہ اپنے عقائد کی دعوت دیتے ہوئے اس کے حق میں روایات گھڑ لے جیسے حدیث میں وارد ہے۔

حبّک الشئیَ یعمی و یصمّ

تجھے کسی شے کی محبت اندھا اور گونگا بنا دیتی ہے۔

اس لیے دین کے میدان میں اس کی روایات غیر معتبر شمار ہوں گی۔ اور اگر وہ کافر متأول غیر داعی ہے یعنی لوگوں کو اپنے عقائد کی دعوت نہیں دیتا بلکہ ان عقائد کی تاویل کر کے انہیں اپنے حد تک محدود رکھتا ہے تو اس کے بارے میں ابتدائی سطح پر دو آراء ہیں۔ ابن قدامہ اور اس سوچ کے حامل بعض علماء کی رائے[۴۲] میں اس کی روایت بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ ان کے نزدیک تمام کافر چاہے وہ یہودی ہوں یا نصرانی اپنے کفر کی تاویل کرتے ہیں اور واضح طور پر اپنے کو کافر نہیں کہتے بلکہ یہ تمام بھی خود کو اللہ کے محبوب سمجھتے ہوئے اپنے موجودہ عقائد کی کچھ نہ کچھ تاویل کر کے اس پر قائم رہتے ہیں اور روایت حدیث کا منصب بہت اہم ہے اس کے لیے ایک واضح صحیح العقیدہ مسلمان کے علاوہ کسی اور کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔[۴۳]

لیکن کافر متأول جو اپنے عقائد کا داعی نہیں کے بارے میں دوسرے نقطہ نظر کے

ے علماء کے مطابق اس کی روایت قبول کرنے سے قبل اس امر کا جائزہ لیا جائے گا کہ ں کے عقیدہ میں جھوٹ بولنے کے بارے میں کیا اختلافات ہیں۔ اگر اس کے مذہب ں جھوٹ بولنا مطلقاً جائز ہو جیسے فرقہ کرامیہ، تو اس کی روایت کے مردود ہونے پر سب ہ متفق ہیں کیوں کہ جھوٹ گناہ کبیرہ اور سب سے بڑا فسق ہے۔ اس لیے اس کی یت رد کی جائے گی۔[۳۵]

اگر اس کے عقیدہ میں جھوٹ بولنا بعض معاملات میں جائز اور بعض میں ناجائز ہو ے اہل تشیع میں سے امامیہ فرقہ تقیہ کا عقیدہ رکھتے ہیں اور اسی طرح بعض لوگ پنے عقیدہ کے حمایت میں، لوگوں کو اللہ کی اطاعت کی طرف راغب کرنے کے لیے یا یں اللہ سے خوف دلانے کے لیے اس قسم کے معاملات میں جھوٹ بولنا جائز تصور رتے ہیں تو اس قسم کے لوگوں کی روایات ان خاص امور کے بارے میں مردود تصور ی گئیں۔[۳۶]

اور اگر اس کے عقیدہ میں جھوٹ بولنا قطعاً ناجائز ہے تو اس بارے میں علماء کرام ے درمیان چار آراء منقول ہیں۔

پہلی رائے جمہور علماء کی ہے جن میں امام غزالی، آمدی، قاضی عبدالجبار و قاضی ابوبکر، ابن حاجب وغیرہ شامل ہیں ان کی رائے میں اس کی روایت مردود تصور ہوگی اور وہ اس کی روایت کو فاسق اور کافر مطلق پر قیاس کرتے ہیں کیوں کہ اس میں فسق اور کفر دونوں جمع ہیں اور جب مسلمان فاسق کی روایت مردود ہے تو اس کی بدرجہ اولیٰ ہوگی۔[۳۷] علاوہ ازیں دین کی بنیاد انھیں روایات پر ہے جیسے ابن سیرین نے کہا کہ سنتیں تمہارا دین ہیں لہٰذا تم جس سے دین لو اس کے کردار کو جانچو[۳۸] اور جس شخص کے عقائد ہی غلو پر مبنی ہیں تو اس کی روایت رد کرنے کے لیے صرف یہی ایک عیب کافی ہے چاہے وہ اپنے تئیں جھوٹ بولنے کو حرام تصور کرے یا حلال۔ گویا کہ کسی غالی العقیدہ شخص کی روایات پر دین کے احکامات کا اجراء کرنا اس کو ڈھانے کے مترادف ہوگا اس لیے

دینی امور میں ان کی روایات قطعاً مردود تصور ہوں گی اور ان کے نزدیک اس قسم کے کافر کی روایت رد کرنے پر امت کا اجماع ہے۔[۳۹]"

۲۔ اس نقطہ نظر کے برعکس قاضی بیضاوی، ابوالحسن بصری اور حبیلیہ میں سے امام احمد بن حنبل اور بعض علماء اصول کی رائے میں اگر اس کے مذہب میں جھوٹ قطعاً حرام ہے تو اس کی روایت قبول کی جائے گی۔ کیوں کہ روایت کو مشکوک کرنے والا عیب راوی کا جھوٹ ہے اور جب کوئی شخص جھوٹ کو حرام تصور کرے تو اس کا عقیدہ اس کو رسول اکرم ﷺ پر بھی جھوٹ بولنے سے روکے گا اور اس وجہ سے اس روای میں سچائی کا پہلو راجح ہو جاتا ہے اور مزید وہ ہمارے قبلہ کو ماننے اور اس ملت اسلامیہ سے بھی اس کا تعلق ہو تو اس میں عدالت اور اسلام دونوں خصوصیات موجود ہیں اور جہاں تک اس کے غالی عقیدہ کا تعلق ہے تو اس میں بھی وہ متأول ہے اور اس کی دعوت بھی لوگوں کو نہیں دیتا اس لیے اس قسم کے لوگوں کی روایات قبول کی جائیں گی اور جہاں تک جمہور کا یہ دعوی ہے کہ ان کی روایات کے عدم قبولیت پر علماء کا اجماع ہے، غلط ہے۔ کیوں کہ سلف صالحین میں سے امام احمد نے فرقہ مرجیۂ اور قدریہ سے حدیث روایت کرنے کی اجازت دی تھی حالانکہ ان پر اس دور میں علماء نے کفر کا فتوی لگایا تھا۔ اسی طرح امام احمد ابو سعید العوفی الجہمیہ کی روایات کی قدر کرتے تھے اور یہ بھی کہتے تھے کہ مرجیۂ سے بھی روایات لے لیا کرو اور فرقہ قدریہ کے وہ لوگ جو اس مذہب کے داعی نہ ہوں ان کی روایات بھی لکھ لیا کرو۔[۴۰]

اسی طرح ابوالحسین بصری کی رائے میں ائمہ محدثین مثلاً امام بخاری، امام مسلم وغیرہ نے بھی بعض ایسے معتزلہ سے حدیث قبول کی ہے جن پر علماء اہل سنت نے کفر کے فتوی لگائے تھے مثلاً حسن، قتادہ، عمرو وغیرہ لیکن ان محدثین نے ان کے عقائد اور مذہب کے بارے میں جانتے ہوئے ان

کی روایات قبول کی ہیں اور اپنی کتب میں شامل کی ہیں[۴۱]۔

حنبلیہ میں سے طوفی اور اس رائے کے حاملین علماء اصول کی رائے میں بھی اس قسم کے کافر کی خبر کو قبول کیا جائے گا۔ کیوں کہ علماء اصول اور ائمہ محدثین نے اس قسم کے بے شمار راویوں کی حدیثیں قبول کی ہیں مثلاً عباد بن یعقوب الرواجنی کی روایت قبول کی گئی ہے حالانکہ ابن حبان کی رائے میں وہ مشہور رافضی تھا اور حضرت عثمان کو گالیاں دیتا تھا اور وہ غالی شیعہ تھا اور اپنے عقائد کی لوگوں کو دعوت دیتا تھا[۴۲]۔ اسی طرح جریر بن عثمان کی روایات کو قبول کیا گیا ہے حالانکہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغض رکھتا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

"لا یُحبّکَ الا بمومن ولا یبغضکَ الا منافق"[۴۳]

"مومن آپ سے محبت کریں گے اور منافق آپ سے بغض رکھیں گے اس لیے ان کی روایات قبول کی جائیں گی[۴۴]۔"

ان علماء کے نزدیک جمہور کی یہ دلیل کہ کافر غیر متأول جس کے عقیدہ میں جھوٹ قطعاً حرام ہے، پر یہ اعتراض کہ اس میں فسق اور کفر دونوں جمع ہوگئے ہیں قرین قیاس نہیں کیوں کہ اس قسم کا کافر فسق سے ناآشنا ہے اور اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے جھوٹ سے اجتناب کرتا اور خدا خوفی کو اپنا وطیرہ بناتا ہے۔ اس لیے اسے فاسق پر قیاس کرنا مناسب نہیں کیوں کہ فاسق خدا کی حدوں کو جانتے بوجھتے ہوئے توڑتا ہے اور فواحش میں مبتلا ہوتا ہے[۴۵]۔ اور اسے کافر المخالف پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں کیوں کہ وہ ملت اسلامیہ سے خارج ہے اور دونوں سے معاملات برتنے میں بھی ہم فرق کرتے ہیں مثلاً کافر مطلق مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں ہوسکتا، مگر یہ صورت حال اس قسم کے کافر کے ساتھ نہیں، اس لیے ان کی روایات قبول کی جائیں گی[۴۶]۔

۳۔ تیسرے نقطۂ نظر کے مطابق ایسے شخص کی روایت کے بارے میں احتیاط

کا دامن تھامے رکھنا چاہیے اور اس کی وہ روایت جو اس کے کافرانہ عقیدہ کے بارے میں ہوں قبول نہ کی جائیں اور باقی تمام روایات قبول کی جائیں۔[۴۷]

۴۔ چوتھے اور آخری رائے کے حامل علماء کے نزدیک اگر محدث اپنے فن کا ماہر ہے یعنی علم حدیث پڑھتے پڑھاتے وہ اس قدر ماہر ہو چکا ہے کہ یہ علم اس کے گوشت اور ہڈیوں میں رچ بس گیا ہے تو اسے اس بات کا اختیار ہے کہ اس قسم کے راوی کی حدیث کو ہر طرح سے جانچے اور اگر وہ اس کے معیار پر پوری اترے تو قبول کرے ورنہ رد کردے۔ گویا کہ اس نقطۂ نظر کے حامل علماء اس قسم کے کافر کی روایت کے قبول و رد کرنے کا معیار محدث کی رائے کو تصور کرتے ہیں۔[۴۸]

یہ مختلف علماء کی کافر اہل الملۃ کے بارے میں آراء کا خلاصہ ہے۔ ان تمام آراء کے مطالعہ سے پہلے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ علماء اصول نے علم حدیث میں محدثین سے بھی زیادہ دقیق بحثیں بیان کیں ہیں اور اس سے اس امر کو تقویت ملتی ہے کہ حدیث یا خبر صرف محدثین کا سرمایہ نہیں بلکہ اصل میں فن حدیث کے بانی علماء اصول ہیں۔ دوسری حقیقت یہ بھی عیاں ہے کہ روایت کے قبول کے معاملے میں جتنی احتیاط برتی جائے وہ بہتر ہے۔ اس لیے کافر متأول جو جھوٹ کو حرام تصور کرے، کی روایت کو بھی قبول کرنے میں احتیاط کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑنا چاہیے۔

پھر علماء اصول نے ان تمام مباحث کے بعد راوی میں شرط اسلام کی تحقیق کا طریقہ بھی واضح کیا ہے جو یہ ہے۔

راوی میں شرط اسلام کی تحقیق کے طریقہ

علماء کے نزدیک راوی میں اسلام و ایمان کی تحقیق دو طریقوں سے ممکن ہے پہلا ہری طریقہ اور دوسرا سوال وجواب کا طریقہ۔ ظاہری طریقہ سے مراد یہ ہے کہ راوی

کے ظاہری اعمال کو دیکھ کر اس سے کوئی سوال پوچھے بغیر اس کے اسلام کا فیصلہ کر لینا۔ مثلاً ایک شخص مسلمان معاشرہ میں پیدا ہوا ہے، نماز، روزہ اور زکوٰۃ کا پابند ہے، اسلام کے بنیادی عقائد کی شہادت دیتا ہے تو بعض علماء کی رائے میں اس کے اسلام کی تحقیق کے لیے کسی قسم کے سوال وجواب کی ضرورت نہیں کیوں کہ اس کا ظاہر اور اس کا ماحول اس کے اسلام کی تصدیق کر رہا ہے[۴۹] جیسے حدیث میں وارد ہے۔

"اذا رایتم الرجل یعتاد الجماعة فاشھدوا له بالایمان"[۵۰]

اگر تم کسی شخص کو نماز باجماعت پڑھنے کا عادی پاؤ تو اس کے ایمان کی شہادت دو۔

اور دوسری حدیث ہے کہ:

"من صلّی صلاتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا فاشھدوا له بالایمان[۵۱]"

"جو ہماری طرح اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے اور ہمارا ذبیحہ کھائے اس کے ایمان کی شہادت دو" اور بعض علماء کی رائے میں اس قسم کے راوی سے بھی سوال وجواب کرنا اور اسلامی عقائد کے بارے میں استفسار ضروری ہے حتی کہ اگر لڑکی جوان ہو جائے تو اس سے اسلامی عقائد کے بارے میں سوال کیا جائے گا اور اگر وہ ان سوالات کے جواب نہ دے سکے تو اس کے خاوند سے جس کے ساتھ اس کا بچپن میں ہی نکاح ہو گیا تھا جدا کر دیا جائے گا کیوں کہ اسلامی عقائد سے عدم واقفیت اور سوالات کا جواب نہ دینا اس کو مرتد بنا دیتا ہے[۵۲]" اور اگر رلاوی کے اسلام کے بارے میں کوئی خبر نہیں تو پھر دوسرے طریقہ کے مطابق اس سے اس کے اسلام کے بارے میں پوچھا جائے گا کیوں کہ اس کا حکم قرآن مجید میں وارد ہے۔

(اذا جاء کم المومنٰت مھاجرات فامتحنوھن[۵۳])

جب تمہارے پاس مومن عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان کی جانچ پڑتال کر لیا کرو۔

اور سنت سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ بھی مجہول الحال سے پہلے اسلامی عقائد کے بارے میں سوال پوچھتے اور پھر اس کی خبر قبول فرماتے تھے۔ مثلاً آپ نے اس اعرابی سے جو ہلال رمضان کی خبر لایا تھا' پوچھا تھا کہ کیا تو اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور محمد ﷺ اس کے رسول ہیں؟ تو اس نے جب اثبات میں جواب دیا تو آپ نے اس کی خبر قبول فرمائی اور روزے کا حکم دیا[۵۴] اور ایسے ہی آپ نے ایک لونڈی کو آزاد کرنے سے پہلے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ کدھر ہے؟ تو اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا' پھر آپ نے پوچھا میں کون ہوں؟ تو اس نے جواب دیا کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں تو آپ نے مالک سے کہا کہ اسے آزاد کردو یہ مومنہ ہے[۵۵] اس لیے بعض علماء کے نزدیک ہر روای سے اس کے اسلام کے بارے سوال کیا جانا ضروری ہے[۵۶]

مجموعی طور پر اگر روای اس کا اقرار کرے کہ رسول اکرم ﷺ جو لائے ہیں وہ حق ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے' ثابت ہے اور حق ہے تو اس کو مومن و مسلم سمجھا جائے گا' اس کے اسلام کی تصدیق کی جائے گی اور اس کی روایت اگر وہ بقیہ مطلوبہ شرائط پوری کررہی ہو تو قبول کی جائے گی[۵۷] (واللہ اعلم بالصواب)

حوالہ جات

۱۔ آمدی سیف الدین۔ الاحکام فی اصول الاحکام۔ مصر مطبعہ المعارف ۱۳۳۲ھ، ج۲، ص ۱۰۰

۲۔ ابن نجار الفتوحی۔ شرح الکوکب المبیر۔ تحقیق دکتور محمد الزحیلی وغیرہ۔ مکہ مکرمہ۔ مرکز البحث العلمی کلیّۃ الشریعہ والدراسات الاسلامیہ، الکتاب الخامس، ج۲، ص ۳۲۹

۳۔ العبس ۴۲

۴۔ ابن منظور افریقی۔ لسان العرب (تحقیق علی شیری)

۵۔ کتاب الکاف۔ باب الراء بشرح لفظ (کفر)

۶۔ المائدہ۔ ۳

۷۔ النساء ۱۳۶

۸۔ رازی فخرالدین، اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین۔ قاہرہ۔ مکتبہ النہضہ المصریہ، ۱۳۵۶ھ، ص ۳۸

۹۔ ایضا

۱۰۔ عبدالعلی بحرالعلوم۔ فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، قم، منشورات الرضی، س۔ن۔ ج۲، ص ۱۴۰

۱۱۔ رازی۔ اعتقادات فرق المسلمین، ص ۵۹-۶۰

۱۲۔ ایضا

۱۳۔ سبکی تاج الدین، الابہاج فی شرح المنہاج، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۹۸۴ء، ج۲، ص ۲۴۳، نیز ملاحظہ فرمائیں۔ عبدالعلی بحرالعلوم، فواتح الرحموت،

ج۲، ص ۱۴۴

۱۴- بدخشی محمد بن الحسن، سرح البدخشی شرح المنهاج الوصول، بیروت، دارالکتب العلمیہ ۱۴۰۵ھ، ص ۱۳۵

۱۵- یوسف ۱۰۶

۱۶- ابن نجار، شرح الکوکب المنیر، ج۲، ص ۲۸۳

۱۷- عبدالعلی بحرالعلوم، فواتح الرحموت، ج۲، ص ۱۳۹

۱۸- ایضاً

۱۹- احمد بن حنبل امام، مسند احمد بن حنبل، مکہ مکرمہ، دار الباز للنشر والتوزیع، ۱۳۹۸ھ، ج۴، ص ۸۲

۲۰- الحجرات ۶

۲۱- غزالی امام ابی حامد محمد بن محمد المستصفی من علم الاصول، مصر، المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ، ج۱، ص ۱۰۰

۲۲- آل عمران- ۱۱۸

۲۳- نسفی حافظ الدین ابی البرکات- کسف الاسرار شرح علی المنار- لبنان- دارالکتب العلمیہ- ۱۴۰۶ھ، ج۲، ص ۳۷

۲۴- البقرہ- ۱۳۶

۲۵- سرخسی شمس الائمہ- اصول السرحسی (تحقیق ابوالوفاء) قاہرہ، مطابق دارالکتاب العربی- ۱۹۷۲ء، ج۱، ص ۳۴۶

۲۶- الممتحنہ ۱۳

۲۷- الممتحنہ ۱

۲۸- مسند احمد بن حنبل، ج۳، ص ۹۹

۲۹- طوفی نجم الدین، شرح مختصر الروضۃ، بیروت، موسسۃ الرسالہ ۱۹۸۸ء، ج۲، ص ۱۳۹

۳۰۔ بدخشی، شرح البدخشی، ج ۲، ص ۳۳۲

۳۱۔ عبدالعلی بحرالعلوم، فواتح الرحموت ج ۲ ص ۱۳۰۔ نیز ملاحظہ فرمائیں ابن قدامہ، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، قاہرہ، المطبعہ السلفیہ، ۱۳۹۱ھ، ص ۵۶

۳۲۔ ہندی، حسام الدین۔ کنزالعمّال، بیروت، الموسستہ الرسالۃ، ۱۴۰۵ھ، حدیث نمبر ۴۴۱۰۴

۳۳۔ طوفی، شرح مختصر الروصہ، ج ۲، ص ۱۳۹

۳۴۔ ابن قدامہ، روضہ الناظر، ص ۵۶

۳۵۔ سبکی، الابہاج، ج ۲، ص ۳۱۴، نیز ملاحظہ فرمائیں۔ عبدالعلی بحرالعلوم۔ فواتح الرحموت، ج۲، ص ۱۳۰

۳۶۔ سبکی، الابہاح۔ ج ۲، ص ۳۱۴

۳۷۔ بدخشی، شرح البدحشی۔ ج ۲، ص ۳۳۷

۳۸۔ عبدالعلی بحرالعلوم، فواتح الرحموت ج ۲، ص ۱۳۰

۳۹۔ سبکی، الابہاح۔ ج ۲، ص ۳۱۴

۴۰۔ طوفی۔ شرح مختصر الروضہ، ج ۲، ص ۱۳۹

۴۱۔ بصری، ابوالحسین۔ المعتمد فی اصول الفقہ، بیروت، دارالکتب العلمیہ ۱۴۰۳ھ، ج۲، ص ۱۳۵

۴۲۔ عبدالعلی بحرالعلوم۔ فواتح الرحموت، ج۲، ص ۱۳۰

۴۳۔ مسند احمد بن حنبل۔ ج ۱، ص ۸۴

۴۴۔ طوفی، شرح مختصر الروصہ، ج۲، ص ۱۳۹

۴۵۔ بدخشی، شرح بدخشی، ج ۲، ص ۳۳۷

۴۶۔ ایضاً ج ۲، ص ۳۳۵

۴۷۔ طوفی، شرح مختصر الروصہ۔ ج ۲، ص ۱۳۹

۴۸۔ ایضاً۔

۴۹۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، قسطنطنیہ، مکتبہ الصنائع۔ ۱۳۰۷ھ۔ ج ۲، ص ۷۲۰ ؟

۵۰۔ ابن ماجہ، سنن ابن ماجہ۔ کتاب المساجد۔ باب لزوم المساجد وانتظار الصلاۃ

۵۱۔ بخاری امام۔ صحیح البخاری، کتاب الصلاۃ، باب فضل استقبال القبلہ

۵۲۔ سرخسی۔ اصول السرخسی، ج۱، ص ۳۵۲

۵۳۔ الممتحنہ۔ ۱۰

۵۴۔ ترمذی امام۔ جامع ترمذی۔ ابواب الصوم۔ باب ماجاء الصوم بالشہادۃ

۵۵۔ شافعی امام محمد بن ادریس۔ کتاب الرسالہ (تحقیق احمد محمد شاکر) مکتبہ مصطفیٰ البابی الحلبی۔ ۲۳۵۸ھ، ص ۷۵

۵۶۔ بزدوی فخرالاسلام، أصول البزدوی، کراچی، نور محمد کتب خانہ، س۔ ا۔ د۔ ن، ص ۱۶۷

۵۷۔ سرخسی۔ اصول السرخسی۔ ج ۱، ص ۳۵۳

بیان ملکیت 'اسلام اور عصر جدید' اور دیگر تفصیلات
بہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔ مقامِ اشاعت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵۔

۲۔ وقفۂ اشاعت: سہ ماہی

۳،۴۔ پرنٹر و پبلشر: صغریٰ مہدی
قومیت : ہندستانی
پتا : عابد ولا، جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۵۔ اڈیٹر : عماد الحسن آزاد فاروقی
قومیت : ہندستانی
پتا : اعزازی ڈائرکٹر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۶۔ ملکیت : ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

میں صغریٰ مہدی اعلان کرتی ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

صغریٰ مہدی
دستخط پرنٹر و پبلشر

اسلام

اور

عصرِ جدید

(سہ ماہی)

مدیر

عماد الحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملّیہ اسلامیہ ، جامعہ نگر ،نئی دھلی۔۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد: ۲۹ جولائی ۱۹۹۷ء شمارہ: ۳

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	ساٹھ روپے	فی شمارہ پندرہ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	اسی روپے	فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لئے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع اور ناشر
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

بانی مدیر ڈاکٹر سیّد عابد حسین مرحوم

مجلس ادارت

لفٹننٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)

پروفیسر مشیر الحسن
جناب سیّد حامد
پروفیسر سلیمان صدیقی
پروفیسر سیّد جمال الدین

پروفیسر مجیب رضوی
پروفیسر سیّد مقبول احمد
پروفیسر محمود الحق
پروفیسر شعیب اعظمی

مدیر

عماد الحسن آزاد فاروقی

معاونین:

محمد عبد الہادی ، ابوذر خیری

سرکولیشن انچارج

عطاء الرحمن صدیقی

مشاورتی بورڈ

پروفیسر چارلس ایڈمس	میکگل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمل	ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)
پروفیسر الیساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اٹلی)
پروفیسر حفیظ ملک	ولینووا یونیورسٹی (امریکہ)

فہرست مضامین

۱	اداریہ	عماد الحسن آزاد فاروقی	۵
۲	ابن عربی اور صوفیائے کرام	سید حسین نصر (ترجمہ) پروفیسر نذیر الدین مینائی	۹
۳	ذوالقرنین یا کورش	ڈاکٹر باستانی پاریزی (ترجمہ) پروفیسر شعیب اعظمی	۷۵
۴	انسانی اعضاء کی پیوندکاری	چودھری خالد نذیر	۱۱۹

اداریہ

معروضیت یا objectivity عصر جدید کے علمی میدان کار کی ایک نمایاں خصوصیت بلکہ اسکا طرۂ امتیاز قرار پائی ہے۔ خالص سائنس اور ٹکنالوجی کے دائرے سے قطع نظر، کہ وہاں تو مطالعہ کا موضوع ہی بدیہی طور پر انسانی جذبات واحساسات سے الگ اپنا ایک خارجی وجود رکھتا ہے، مطالعہ اور تحقیق کے دوسرے میدان بھی معروضی نقطۂ نظر کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ چنانچہ سماجی علوم (Social Sciences) ہوں یا انسانیات (Humanities)، ادب ہو یا تنقید، حتیٰ کہ مذاہب عالم اور معتقدات انسانی کا مطالعہ بھی معروضی انداز فکر کے بغیر علمی اعتبار سے بار آور اور قابل قدر نہیں سمجھا جاتا۔ معروضیت یا Objectivity سے ہماری مراد اس طرز فکر سے ہے جسکے تحت انسان کسی بھی موضوع یا مسئلے کو اپنی ذاتی ترجیحات اور تعصبات سے علیحدہ کر کے ایک وسیع دائرہ میں تسلیم شدہ معیار کے مطابق پرکھتا اور پیش کرتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ ذہنی رویہ تاریخ کے کسی بھی دور اور دنیا کے کسی بھی علاقے میں علمی تحقیق یا فکر و نظر میں نمایاں پیش رفت کا لازمی عنصر رہا ہے۔ قدیم یونان کی علمی ترقیات ہوں یا بازنطینی عہد کے شام اور مصر کے فلسفیانہ مکاتیب فکر، گپت دور کے ہندوستان میں علم ہیئت اور آیوروید کی تحقیقات ہوں

یاقدیم چین میں کونگ فوزی (Confucius) کی اخلاقی تعلیمات اور سُسما چِن کی عظیم تاریخ شینیہ جی (دیوانِ مؤرّخ عظیم)، اور تو اور خود اسلامی تاریخ کے کلاسیکی دور کی علمی اور سائنسی تحقیقات کو بھی اگر سامنے رکھا جائے تو ان سبھی میں معروضیت یعنی ذاتی تعصبات سے اوپر اُٹھ کر تلاشِ حق اور عدل وانصاف کے مسلّمہ معیاروں کی بنیاد پر فکر و تحقیق کی کوشش ملے گی۔ چنانچہ شہرستانی کی کتاب المِلَلْ والنِحلْ، ابن حزم کی الفصل فی المِلل اور البیرونی کی کتاب الھند، ایک مثال کے طور پر پیش کی جاسکتی ہیں۔ باوجود اسکے کہ ان کتابوں میں ان کے مصنفین کے اپنے عقیدہ سے الگ دوسرے فرقوں اور مذاہب کے عقائد کو بیان کیا گیا ہے اور اس اعتبار سے یہ اُس زمانے کو دیکھتے ہوئے ایک نازک موضوع تھا، لیکن پھر بھی ان میں غیر جانبداری اور معروضیت کو برتتے ہوئے دیگر فرقوں اور مذاہب کے عقائد اور رسومات کو اُسی طرح پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جیسا کہ ان کی پیروی کرنے والے مانتے ہیں، خواہ مصنف کے اپنے ذاتی مسلک کے مطابق وہ عقیدہ حق ہو یا باطل۔ اور اس اعتبار سے غالباً یہ رویہّ عدل وانصاف سے قریب تر سمجھا جائے گا کہ چونکہ ان مصنفین کا مقصد دیگر فرقوں اور مذاہب کے عقائد (کما ھی) بیان کرنا تھا تو اس سلسلے میں انھوں نے کمال دیانتداری سے سعی کی اور نہ تو اپنے مذہب اور مسلک کو بہتر رنگ میں پیش کرنے کے لئے دیگر مذاہب کو مسخ کیا، اور نہ ہی انکے سلسلے میں غیر ذمہ دارانہ رویہّ اختیار کرتے ہوئے سُنی سنائی غیر تحقیق شدہ باتوں پر اکتفا کی، بلکہ کوشش کر کے ان مصنفین نے دوسرے مذاہب اور مسلکوں کا اُن کے اپنے ماننے والوں کی کتابوں سے مطالعہ کر کے پھر اُن کو پیش کیا۔ چنانچہ

البیرونی نے اس دور کے ہندوستانی مذاہب پر لکھنے کے لئے تقریباً ۱۲ سال ہندوستان میں قیام کیا اور یہاں سنسکرت زبان سیکھ کر ہندوؤں کی مقدس کتابوں کا خود انکی اصل زبان میں مطالعہ کر کے کتاب الھند لکھی۔ یہ صورت حال ہمیں اُس دور کی اسلامی دنیا اور دوسری تہذیبوں میں علمی ترقی کے لحاظ سے ممتاز ادوار میں، علاوہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے بھی دیگر مضامین مثلاً تاریخ، فلسفہ، ادب، تنقید، سیاسیات اور سماجیات وغیرہ میں نظر آتی ہے۔ یعنی یہ کہ محققین اور مصنفین نہ صرف حقائق کی تلاش میں انتہائی سعی کرتے ہیں بلکہ انکو پیش کرنے میں اپنے ذاتی رجحانات کو الگ رکھنے پر بھی قادر نظر آتے ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو یہ رویہ کسی حد تک قرآنی آیات یَا یُّہا الّذینَ آمنوا کونوا قوّامینَ بالقسطِ شہدآءَ لِلّٰہ ولَو علیٰ اَنفُسِکُم ۔ ۔۔الخ (سورۃ النساء، آیت ۱۳۵) اور۔۔ ولا یَجرِمَنّکُم شنَئَانُ قومٍ عَلیٰٓ ألاّ تَعدِلُوا اعدِلُوا ھُوَ أقرَبُ لِلتَّقویٰ۔۔۔ الخ (سورۃ المائدۃ، آیت ۸) کے مطابق سمجھا جا سکتا ہے، جہاں ہر معاملے میں، حتیٰ کہ دشمنوں کے ساتھ بھی، عدل اور انصاف کو اختیار کرنے کی تاکید کی گئی ہے خواہ اس میں اپنے ذاتی رجحانات اور تعصبات کو پس پشت ہی کیوں نہ ڈالنا پڑے۔

بعض لوگوں کے خیال میں ہر شخص فطری طور پر تمام معاملات کو اپنے مخصوص نقطۂ نظر سے دیکھنے پر مجبور ہے۔ اور اس لحاظ سے مکمل معروضیت محض ایک خیالی تصور ہے جو عملی دنیا میں ناممکن ہے۔ ایسے لوگوں کے خیال میں اس طرح کی غیر جانبداری صرف دعویٰ ہی کی حد تک پائی جا سکتی ہے ورنہ جو لوگ اس غیر جانبداری کا دعویٰ کرتے ہیں وہ بھی اسی طرح اپنی آراء کے سلسلے میں متشدد اور تنگ نظر ہوتے

ہیں جیسے کہ اُن کے وہ مخالفین جن کو وہ الزام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس قول میں ایک حد تک صداقت موجود ہے اور شاید مکمل معروضیت یا غیر جانبداری کا حصول واقعی ایک بہت مشکل امر ہو۔ لیکن اس کے باوجود ہم یہ کہنا چاہیں گے کہ کیا اگر ایک طرف ایک ایسا رویہ ہو جہاں عدل اور انصاف کے تقاضوں کے تحت معروضیت اور غیر جانبداری کا اہتمام رکھنے کی پوری کوشش کی گئی ہو لیکن نادانستہ اور فطری طور پر ذاتی رجحانات و میلانات کا عکس شامل ہو گیا ہو، اور دوسری طرف ایک ایسا رویہ ہو جہاں نہ صرف تمام دلائل اور شواہد کو تاویل اور تشریح کے ذریعہ پہلے سے طے شدہ آراء اور مسلمات کے تابع کیا جائے، بلکہ اپنے موقف اور مقصد کی تائید کے لئے اپنی تحقیقات میں تلاش اور سعی کو بھی صرف انھیں شواہد تک محدود رکھا جائے جو اپنے پہلے سے اختیار کردہ موقف کی تائید میں ہوں، تو کیا اِن دونوں رویّوں میں کوئی فرق نہیں کیا جاسکتا۔ ہمارے خیال سے ان دونوں رویّوں میں فرق کیا جاسکتا ہے۔ اور مکمل غیر جانبداری اور معروضیت کے ایک بہت مشکل، بلکہ شاید ناممکن امر ہوتے ہوئے بھی، رویّوں کا یہ اختلاف، جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا، علمی تلاش و تحقیق کے معیار میں غیر معمولی فرق ڈال سکتا ہے۔

عمادالحسن آزاد فاروقی

سید حسین نصر

ترجمہ: نذیر الدین مینائی

ابن عربی اور صوفیائے کرام

صوفی روایت:

تصوف تکمیل روحانیت، تزکیہ نفس اور حصول معرفت کا طریقہ ہے۔ اس حیثیت سے تصوف اسلامی مذہبیت اور دین کا ایک لاینفک پہلو ہے۔ یہ دراصل اس مذہبیت کی روح اور اس کا اندرونی یا باطنی رخ ہے[1]۔ اس مسلک کو یہ نام بہت بعد کے دور میں دیا گیا۔ اور (اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ) اس کے کچھ اصول نوفلاطونی تصورات اور علوم باطنی کے نظریات سے اخذ کئے گئے ہیں۔ لیکن تصوف کی حقیقت، اس کے بنیادی اصول اور طریقے کا تعلق اسلامی وحی و تنزیل کی ابتدا ہی سے ہے۔ اور یہ نہ صرف اسلام کی روح بلکہ اس کی ظاہری شکل سے بھی بہت گہرائی کے ساتھ گتھے ہوئے ہیں۔ جن کی ترجمانی قرآن کرتا ہے جو اس کا ٹھوس اور واضح پیکر ہے[2]۔ جو شخص تصوف اختیار کرتا ہے اور اس کے طریقہ[3] کے مطابق اپنی زندگی گزارتا ہے اس کے نزدیک حضرت محمد رسول اللہ ﷺ پہلے صوفی کامل تھے۔ اور ان کے بعد اسلامی باطنیت کے بہترین ترجمان حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ تھے۔

سید حسین نصر، ڈپارٹمنٹ آف اسلامک اسٹڈیز، یونیورسٹی آف واشنگٹن۔ (امریکہ)

(مترجم) پروفیسر نذیر الدین مینائی، ۱۶۸۔ ذاکر نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

رسول اللہؐ کے وقت میں جب کہ 'کہنا چاہیے' جنت کے دروازے کھلے ہوئے تھے' روحانی زندگی کی شدت اور وحی و تنزیل کے سرچشمہ سے اس کا قُرب روایت کو شریعت اور طریقت دو علاحدہ حصوں میں تقسیم کرنے کی اجازت نہیں دیتا تھا۔ ماہیت کے اعتبار سے یہ دونوں اجزائے ترکیبی ابتدا ہی سے معرض وجود میں تھے۔ ساری روایت پہلے پہل پگھلے ہوئے لاوے کے مانند سیال کیفیت میں تھی اور جب تک امتداد زمانہ اور دنیا کے ناقص وفاسد حالات نے اس کو "ٹھنڈا" اور ٹھوس نہ کردیا اس وقت تک یہ منجمد ہوکر اپنے مختلف عناصر میں الگ الگ تقسیم نہیں ہوئی۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے وجود کی پہلی دو صدیوں میں نہ تو کوئی متعین مدون قانون تھا اور نہ کوئی واضح اور منظم صوفی سلسلہ تھا' جب کہ روایت انتہائی توانا اور مضبوط تھی جیساکہ اس کی سرعت توسیع اور قوت انجذاب سے ثابت ہے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ تیسری صدی ہجری یا نویں صدی عیسوی میں فقہ کے مختلف دبستانوں یا شریعت کی تدوین ہوئی اور اس کے ساتھ ہی ملت اسلامی میں تصوف ایک واضح عنصر کی حیثیت سے ظاہر ہوا۔ صوفی برادریوں نے اس کے نظریات اور طریقوں کی تبلیغ واشاعت شروع کی۔ ہر برادری ایک رہنما کی قیادت میں تھی اور اکثر اسی کے نام سے منسوب ہوئی۔ وحی کے ابتدائی دور میں جو جذبہ فضا میں تھا اور "ہر جگہ" تھا وہ مختلف سلسلوں میں استوار ہوتا گیا تاکہ وہ ایک زندہ روحانی روایت کی حیثیت سے جاری رہ سکے۔ بعد کے صوفیاء نے ایسا کوئی عمل اختیار نہیں کیا جو رسول اللہؐ اور ان کے صحابیوں نے نہ کیا ہو۔ ان صحابیوں میں خصوصا ایسے صحابی جیسے حضرت علیؓ حضرت ابوبکرؓ حضرت ابوذرؓ حضرت سلمانؓ حضرت بلالؓ اور دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے جنہیں رسول اللہؐ سے "خصوصی ہدایات ملتی تھیں۔" رسول اللہؐ خصوصا رمضان میں' آبادی سے دور غار حرا جیسے سنسان مقامات پر یا مسجد نبوی میں خلوت نشین ہوا کرتے تھے۔ اس قسم کے خلوتوں میں وہ "ذکر" کیا کرتے تھے اور اپنے صحابیوں سے فرمایا کرتے تھے کہ وہ اللہ کو یاد کریں اور اس کے نام کا ذکر خلوت اور جلوت میں کرتے رہیں۔

رسول اللہؐ کے انہیں اعمال اور انہیں اقوال کی بنیاد پر صوفیوں نے اپنے طریقہ اور عمل کو قائم کیا جو آج تک جاری ہے۔ ان لوگوں نے اپنے کو رسول اللہؐ کی تعلیمات کا پرجوش اور سرگرم پیرو سمجھا۔ اور اپنی زندگی کے ہر لمحہ میں ان کی ذاتی زندگی کا اتباع کیا۔ اسی لئے ہم تیسری/ نویں صدی میں ایک بڑے صوفی کی زبان سے یہ سنتے ہیں کہ (تصوف کے) تمام راستے ہر ایک پر بند ہیں سوائے اس کے جو رسول اللہؐ کے نقش قدم پر چلتا ہے۔[۵]" اسی لئے تصوف رسول اللہؐ کی تعلیمات کا داخلی پہلو ہے جس نے دوسری / آٹھویں اور تیسری/ نویں صدی تک پہونچتے پہونچتے بتدریج ایک واضح شکل اختیار کرلی۔ اور اسی دوران اس کا نام بھی تصوف ہوگیا' کہ جس نام سے اس وقت سے آج تک اسلام کا یہ باطنی پہلو جانا جاتا ہے۔[۶]

یہ کہنا مناسب نہیں کہ تصوف کی کوئی باقاعدہ تاریخ ہے۔ اس لئے کہ تصوف کی' اس کے جوہر کے لحاظ سے' کوئی تاریخ نہیں ہے۔ لیکن چونکہ ہر عہد میں تصوف نے اپنے اصولوں کو ایک ایسی زبان میں پیش کیا ہے جو اس عہد کے تمام ذہنی اور نفسیاتی حالات کے مطابق تھی اور چونکہ صدیوں کے اس سفر میں اس کی تشریح اور تعبیر کے بہت سے دبستان بیدار ہوگئے جوکہ مختلف طرح کے لوگوں کی "ضرورتوں" پر مبنی تھے اس لئے بجائے تاریخ کے یہ کہنا تو ممکن ہوسکتا ہے کہ ہر عہد کی صوفی روایت کی نمایاں خصوصیات تھیں۔[۷] سب سے پہلے ابتدائی زمانہ کے تارکین دنیا' قرآن کے قاریوں اور احادیث کے راویوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے جنہوں نے رسول خداؐ کی تعلیمات کو صحابیوں کے مابعد آنے والی نسل کے لئے زندہ رکھا۔ ان میں سے بہت سے صحابی اسلام کے ابتدائی اولیا اور بزرگان دین تھے۔ پہلی دو اسلامی صدیوں کی نہایت اہم شخصیتوں میں حسن البصری کی شخصیت بہت اہم تھی۔ جن کی طویل زندگی (۲۱ / ۶۴۲ سے ۱۱۰ / ۷۲۸) نے مسلمانوں کی تین نسلوں کو پیغمبر اسلامؐ کے زمانے سے جوڑا تھا۔[۸] پہلی دو صدیوں میں شیعہ اماموں کی بھی بے حد اہمیت ہے۔ ان میں سے پہلے آٹھ اماموں نے خصوصاً تصوف کے ابتدائی دور میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ شیعہ مذہب میں جو بنیادی طور

پر "علی کرم اللہ وجہہ کا اسلام" ہے اور جو پیغمبر اسلامؐ کی روحانی اور دنیوی جانشینی کے لئے علی کرم اللہ وجہہ کا حامی ہے اور جس میں علی کرم اللہ وجہہ اور ان کی اولادیں شامل ہیں' امام نورِ نبویؐ کے حامل ہیں اور رسول اللہؐ کے باطنی ترجمان ہیں۔ ان میں سے بہت سے وہ ہیں جنہوں نے ان صوفی سلسلوں کی تشکیل میں حصہ لیا جو سُنّیوں میں قائم ہوئے۔ اور جن کی ان روحانی سلسلوں میں نمایاں حیثیت ہے۔ تقریباً سب ہی صوفی سلسلے اپنی اصل وابتدا پہلے شیعہ امام حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے قائم کرتے ہیں۔ بہت سے بعد کے صوفیاء مختلف اماموں کے مرید تھے جن میں چھٹے امام جعفر الصادق (۸۸/ ۷۰۲) اور آٹھویں امام علی الرضاء (تقریباً ۱۴۸/ ۷۶۵ - ۲۰۳، ۸۱۸) زیادہ اہم ہیں۔ اس کے علاوہ کئی اماموں نے اپنے پیچھے اسلامی علم باطنی سے متعلق نہایت نفیس اور قابل تعریف تصنیفات چھوڑی ہیں۔ جن میں پہلے امام کی نہج البلاغہ اور چوتھے امام زین العابدین کی صحیفہ السجادیۂ قابل ذکر ہیں۔

تیسری صدی میں بہت سی مشہور صوفی شخصیتوں کا ظہور ہوا جن کے فصیح اور اثر انگیز اقوال باقی اور زندہ رہے اور صوفیوں کی آئندہ نسل کی روح میں ان کی بازگشت سنائی دیتی رہی۔ اس صدی کی معروف و مشہور شخصیتوں میں مصر کے حضرت ذوالنونؒ' بغداد کے المحاسبیؒ' حضرت ابراہیم ابن ادھمؒ' جنہوں نے گوتم بدھ کی طرح روحانی چیزوں کا علم حاصل کرنے کی غرض سے شاہی زندگی ترک کردی ' خراسان کے بایزید البسطامیؒ جن کے شطحیات کے زمرے میں شامل اقوال اور مکاشفات نے جو وصل باللہ کے ان کے تجربہ پر مبنی تھے' انہیں تصوف کے نظریاتی پہلو کا ممتاز ترجمان اور نمائندہ بنادیا' شمار ہیں۔

تیسری/ نویں صدی کے اختتام کے قریب ہم دیکھتے ہیں کہ بغداد کے صوفی دبستان کی سربراہی حضرت جنیدؒ کرتے ہیں جن کے گرد حضرت نوریؒ اور شبلیؒ جیسی شخصیتیں جمع ہوگئی تھیں جن سے شہید تصوف حلاجؒ وابستہ تھے۔ یہ عظیم صوفی مغربی دنیا میں بے حد معروف ہیں۔ ان کو متعارف کرانے کا سہرا میسگنون کے سر ہے جس نے ان کے متعلق کئی تحقیقی مقالے لکھے۔ منصور حلاج اسلامی روایت کے اندر کئی طرح

سے حضرت عیسیٰ مسیحؑ کے روحانی پہلو کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اور بقول میسگنون ان کا روحانی تجربہ کئی معنوں میں حضرت عیسیٰؑ کے مصائب صلیب سے مماثل ہے۔ حلاجؒ کا یہ وطیرہ تھا کہ وہ باطنی احوال کے رازہائے سربستہ کو عوام الناس کے سامنے واشگاف کرتے تھے اور اس طرح وہ تصوف کے اندر کی روحانی زندگی کی حقیقتوں کے بالمقابل ملت اسلامی کے ضمیر کے لئے ایک شاہد تھے۔ حلاجؒ نے کچھ خوبصورت عربی اشعار اپنے پیچھے چھوڑے ہیں۔ ان کے کئی فقرے ہیں جو تصوف کے افق پر مسلسل حاوی ہیں۔ ان کا انا الحق (میں حق ہوں) کا نعرہ اس امر کا دائمی گواہ ہے کہ تصوف لازمی طور پر علم روحانی یا علم باطنی ہے۔ اور بالآخر جب دوئی کا پردہ اٹھ جاتا ہے تو ہمارے اندر جو خدا ہے (ھو الباطن) وہ "انا الحق" پکار اٹھتا ہے۔

چوتھی/ گیارھویں صدی کے دوران جب اسلامی علوم وفنون اور سائنس اپنے عروج پر پہونچ چکے تھے۔ تو اسی کے ساتھ صوفی روایت نے ضخیم نثری تصنیفات کو اپنا ذریعہ اظہار بنایا۔ ایک نیا ذریعہ اظہار فارسی شاعری کے توسط سے بھی ملا اور آئندہ تصوف کے اظہار کا یہی خاص ذریعہ رہا۔ اس صدی میں تصوف پر ایسی کلاسیکی کتابیں لکھی گئیں جیسے ابونصر السراج کی کتاب اللمع کلاباذی کی کتاب التصرف ہجویری کی کشف المحجوب فارسی نثر میں تصوف کی پہلی تصنیف ابوطالب المکی کی قوت القلوب اور معرکۃ الآرا رسالہ القشیریہ۔ یہ سب تصنیفات آج تک ماہرین تصوف کے زیر مطالعہ ہیں خصوصاً آخری تصنیف جو تصوف کے عملی پہلو پر ایک ناصحانہ تصنیف ہے بہت کثرت اور وسعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے۔ ابتدائی زمانہ کے صوفیوں کے خوبصورت فقرے وجد آفریں اقوال اور حکیمانہ جامع کلمات کو جمع کیا گیا اور تصوف کے طریقہ پر چلنے کے قواعد اور شرائط بیان کئے گئے۔

اسی صدی میں فارسی میں پہلی صوفیانہ رباعی ابوسعید ابن ابوالخیرؒ نے کہی۔ یہ ابن سینا کے معاصرؒ تھے۔ اہم ترین صوفی مصنفوں میں ایک خواجہ عبداللہ انصاریؒ تھے جن کی منازل السائرین بہت مقبول ہوئی۔ اور اس پر گذشتہ صدیوں میں بہت سی

تفسیریں اور شرحیں لکھی گئیں۔ انہوں نے کئی اہم رسالے فارسی میں لکھے۔ ان کی مناجات[۴] اس زبان کی مشہور کلاسیکی ادبیات میں سے ہے۔ یوں عربی کے علاوہ فارسی بھی صوفی نظریات اور اصولوں کا بڑا ذریعۂ اظہار ہو گئی۔ جس سے آئندہ سنائی، عطار، بے مثل رومی، شبستری، سعدی اور حافظ کے لئے زمین ہموار ہو گئی۔ حافظ کے یہاں صوفی شاعری کا کیمیاگرانہ استعمال اپنے عروج پر پہونچ گیا ان خوش بیان شعراء کے وسیلہ سے تصوف کے نظریات دنیائے اسلام کے مشرقی حصہ — ایران، وسط ایشیا، ہندوستان اور جاوا اور ساترا۔ میں پہونچے اور ان کی تشریح کی گئی۔ ان تصنیفات میں سے کچھ کے ترجموں کی وجہ سے اہل یورپ میں سے گوئٹے اور ہرڈر جیسے لوگ تصوف کی طرف متوجہ ہوئے۔

اسی صدی میں فلسفہ، دینیات اور فقہ سے تصوف کا کچھ ربط ضبط بھی اور اختلاف بھی شروع ہوا۔ ہمیں معلوم ہے کہ ارسطا طالیسی فلسفیوں میں سے افضل ترین فلسفی ابن سینا تصوف کے کچھ عناصر کی طرف مائل ہوئے جیسے کہ ان کے ہم عصر ابوحیان التوحیدی بھی۔ اسی طرح اخوان الصفاء کے رسائل جب علوم (سائینز) کے بارے میں کچھ اظہار خیال کرتے ہیں تو وہ اور تصوف کے بعض نظریات میں کچھ مماثلتیں نظر آتی ہیں۔ یہی صورت جابریہ تحریروں کے مجموعہ کی ہے جو جابر ابن حیّان سے منسوب ہیں۔ جو ایک صوفی تھے اور وہ اس ضخیم مجموعہ میں سے بہت سی تصنیفوں کے واقعی مصنف تھے لیکن کچھ صوفیوں کے رجحانات اس کے برعکس بھی ملتے ہیں۔ یعنی انہوں نے ان نظریات علم کائنات کو اختیار کیا جو ابن سینا، اخوان الصفاء اور دوسروں کی تحریروں میں ملتے ہیں۔ ان نظریات کو انہوں نے اپنے مابعد الطبیاتی تناظر میں سمولیا۔ اس سلسلے میں اندلسی صوفی ابن مسرہ خصوصی دلچسپی کا باعث ہیں کہ جن کے نظریات علم کائنات ابن عربی کے نظریات سے پہلے منظر عام پر آگئے ابن عربی نے ان کی تعلیمات سے کافی استفادہ کیا۔[۱۶]

علماء دینیات اور فقہاء دونوں میں اس کی مخالفت بھی ہوئی۔ اس اختلاف کا اثر

واحساس پانچویں صدی ہجری/ بارہویں صدی عیسوی میں زیادہ شدت سے ہوا کیونکہ سلجوقیوں کے تسلط اور غلبہ اور نئی یونیورسٹیوں (دانش گاہوں) کے قیام نے گزشتہ صدی کے کم منظم اور غیرپابند ماحول میں تبدیلی پیدا کردی تھی۔ اس پس منظر کے ساتھ ابوحامد الغزالی فقہی حلقوں میں تصوف کو "جائز" قرار دینے اور اسلام کے باطنی وظاہری پہلوؤں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی غرض سے منظر عام پر آئے۔ غزالی نے ان دونوں پہلوؤں میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ الغزالی نے تصوف کی بعض تعلیمات کو خارجی شکل میں پیش کیا تاکہ وہ ملت اسلامی کے قلب میں رہ کر اپنی باطنی زندگی گزارنے کی آزادی حاصل کرسکیں۔ اسی طرح تصوف کی ان کی تائید اور اثبات جواز نے ملت کے مذہبی ڈھانچے میں ان سلسلوں، ان کے نظریات، اور دستور الاعمال کا مقام متعین کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کے علاوہ ان کی زیادہ علم باطنی سے متعلق بعض تصنیفات میں جیسے مشکوۃ الانوار[۱۸] اور رسالۃ اللدنیہ میں انہوں نے تصوف کے نظریات سے کچھ اس طرح بحث کی کہ ابن عربی کی تصنیفات کا نقشہ پہلے ہی سے پیش کردیا۔

الغزالی اور ابن عربی کے درمیان کئی اہم صوفی شخصیتیں ہیں جنہیں نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ایران میں احمد الغزالی (زیادہ معروف ابوحامد الغزالی کے بھائی) تھے جنہوں نے عشق حقیقی پر ایک مشہور رسالہ لکھا جو سوانح العشاق[۱۹] کے نام سے موسوم ہے۔ اور عین القضاۃ تھے انہوں نے بھی تصوف کے نظریات پر کچھ اس انداز سے بحث کی جو ابن عربی کی یاد تازہ کرتی ہے۔ جہاں تک دنیائے اسلام کے مغرب کا تعلق ہے ابن العارف کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ یہ بہت ہی مشہور کتاب محاسن المجالس[۲۰] کے مصنف ہیں اسی طرح ابومدیان کا نام لیا جاسکتا ہے۔ یہ ابن عربی کے استاد تھے۔ جن کا ذکر ابن عربی کے تحریروں میں اکثر ملتا ہے۔ اور ابن قسئی بھی قابل ذکر ہیں یہ جنوبی پرتگال میں الگربیں میں مریدین کی "خانقاہی ریاست" کے مؤسس تھے۔ ان سے ابن عربی کے گہرے روابط تھے۔

اسلام کے مشرق کی طرف ایک بار واپس لوٹتے ہوئے ہم ابن عربی کے وقتوں

سے معا پہلے نہ صرف سہروردی دبستان اشراق کے بانی کے روبرو ہوتے ہیں بلکہ کئی اور انتہائی اہم صوفی سلسلوں کے بانیوں سے ملاقات ہوتی ہے۔ اسی زمرہ میں ہم احمد الرفاعیؒ جن کے نام سے رفاعیہ سلسلہ ہے، عبدالقادر الجیلانیؒ جو اسلام کے سب سے زیادہ آفاقی بزرگ اور ولی ہیں جن کا سلسلہ قادریہ مراکش سے بحرالکاہل کے جزائر تک پھیلا ہوا ہے اور نجم الدین الکبریٰؒ جو کُبرویہ سلسلہ کے بانی ہیں، جیسی شخصیتوں کو شامل کرسکتے ہیں جب ابن عربی تاریخ اسلام کے اسٹیج پر آئے اس وقت تک تصوف کی روایت بخوبی قائم ہو چکی تھی اور اس کے پاس مختلف سلسلوں کے وسیلہ سے روحانی نظریات اور طریقوں کو محفوظ رکھنے اور ان کی اشاعت کرنے کا ایک موثر ذریعہ مل گیا تھا۔ تصوف کے پاس فارسی اور عربی زبان میں شعری اور نثری تصنیفات کا ایک گرانمایہ وافر ورثہ بھی تھا۔ ان تصنیفات میں صوفی ولیوں کی روشنی اور بصیرتیں، ان کے تجربات اور مشاہدے محفوظ ہیں۔ ان صوفیوں کا سلسلہ ماضی میں نسل در نسل چل کر رسول اللہؐ سے جاملتا ہے۔

ابن عربی کی اہمیت

ابن عربی کے نام کے ساتھ ہم اچانک ایک مکمل اور غیر معمولی سطح کے مابعد الطبیاتی، کائناتی، نفسیاتی اور انسانیاتی نظریہ سے دوچار ہوتے ہیں جس سے پہلے تو یہ ظاہر ہوتا ہے گویا تصوف کی روایت کے اندر ہی ایک نقطہ تغیر یا انقطاع پیدا ہو گیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ شروع زمانے کے بعض صوفیاء جیسے حکیم الترمذیؒ اور بایزید البسطامیؒ مابعد الطبیاتی مسائل سے بحث کرتے ہیں اور یہ کہ عطار، یا ابن مسو کی تحریروں میں کائناتیاتی نظریات ملتے ہیں لیکن وہ اتنے زبردست اور تہہ دار نہیں جیسے کہ ابن عربی کے یہاں ملتے ہیں۔ شروع دور کی صوفی تحریریں زیادہ تر اس طریقہ کے پیروؤں کی عملی رہنمائی کے لئے ہیں یا مختلف صوفیوں کے احوال وارشادات ہیں جن سے ان کے روحانی کمال کی کیفیت ظاہر ہوئی ہے۔ ان میں مابعد الطبیات کی نظری بحث نہیں ہے

جسے یہ کہا جاسکے کہ وہ اس موضوع پر کلی اور مکمل بحث ہے۔ ان میں بس روشنی کی رمق سی ہے جو حقیقت کے ایک مخصوص پہلو پر روشنی ڈالتی ہے جس سے کسی مخصوص لمحے میں صوفی کو سروکار ہے۔[۲۱]

محی الدینؒ کے ہاتھوں تصوف کے اصول و نظریات واضح طور پر مرتب ہوگئے جو ان کے وقت تک مختلف ماہرین تصوف کے ارشادات واقوال میں مضمرانہ طور پر ہوا کرتے تھے۔ یوں محی الدینؒ اسلام یعنی علم باطن کے بہترین شارح بن گئے۔[۲۲] ان کے توسط سے اسلام کے باطنی پہلو کا برملا اظہار ہوا اور اس کے عالم روحانی کے خدوخال کو اس طرح اجاگر کیا کہ کم از کم اس کے نظری پہلو اس قابل ہوگئے کہ کوئی کافی ذہانت والا شخص اس کے متعلق سوچ سکتا تھا۔ تاکہ اس طرح اس کی رہنمائی اس طریقہ پر ہوسکے جس میں وہ مابعد الطبیعیاتی نظریات کو ان کے عملی انداز میں سمجھ سکے۔ ابن عربی کی تحریروں میں ہمیں وحدت الوجود اور انسان کامل جیسے موضوعات سے متعلق ضابطہ ملے ہیں۔ انہیں پہلی مرتبہ یہ نام دیئے گئے گو ان کی حقیقت صوفی روایت کی ابتدا ہی سے معرض وجود میں رہی تھی۔

ابن عربی کی اہمیت، اس لئے، تصوف کے نظریات کی ضابطہ سازی میں اور اسے واضح کرنے میں ہے۔ ابن عربی کا عروج نہ تو تصوف میں ترقی کی دلالت کرتا ہے جو تصوف کے زیادہ صاف اور واضح ہوجانے اور نظریاتی ہوجانے سے ہوئی اور نہ عشق الٰہی میں انحطاط کی جو ہمہ اوست یا وحدت الوجود کی شکل میں ہوا۔ جیسا کہ ابن عربی کے خلاف اکثر الزام لگایا جاتا ہے۔ درحقیقت محی الدین نے صوفی نظریات کی جو واضح ضابطہ سازی کی وہ اس معاشرتی ماحول کی ضرورت کی دلالت کرتی ہے جو مزید تشریح اور زیادہ وضاحت کے لئے ان کا مخاطب تھا۔ وضاحت کی ضرورت کسی کے علم کے ساتھ بڑھتی نہیں ہے بلکہ یہ اس حد تک ضروری ہوجاتی ہے کہ کوئی شخص لاعلم ہے اور بصیرت اور وجدان کی قوتوں کے کمزور ہوجانے کی وجہ سے اس میں چیزوں کو سمجھنے کی صلاحیت ختم ہوگئی۔ جیسے جیسے اسلامی تہذیب اپنے سرچشمہ تنزیل سے دور ہوتی گئی وضاحت کی

ضرورت اس حد تک بڑھ گئی کہ لوگوں کی روحانی بصیرت ذہانت وذکاوت کم ہوگئی۔ شروع کی نسلوں کو چیزوں کے داخلی معنوں کو سمجھنے کے لئے محض ایک اشارہ کی ضرورت ہوتی تھی۔ بعد کی صدیوں کے لوگوں کو ان کی مکمل وضاحت کی ضرورت پڑی۔ ابن عربی کی وساطت سے اسلامی باطنیت نے ایسے نظریات مہیا کئے کہ صرف وہی ان لوگوں میں روایت کو محفوظ رکھ سکتے تھے جنہیں ہمیشہ ناقص اور غلط استدلال کی بنا پر گراں ہوجانے کا خطرہ تھا اور جن میں ذہنی وجدان اتنا قوی نہیں تھا کہ وہ دوسرے انسانی میلانات پر حاوی ہوجاتا اور ذہن کو غلط روی سے بچا سکتا۔ تصوف کی داخلی حقیقت کو ابن عربی نے اصولی طور پر کچھ اس طرح پیش کیا کہ اسلام کی روحانی اور ذہنی زندگی پر اس وقت سے اس کا غلبہ قائم رہا ہے۔

مرسیا کے عارف کی زندگی

ابن عربی جن کا پورا نام ابوبکر محمد ابن العربی الحاتم الطائی ہے۔ ۵۶۰ / ۱۱۶۵ جنوبی اسپین کے مقام مرسیا میں طائی قبیلہ کے خالص عربی النسل خاندان میں پیدا ہوئے۔ دنیائے اسلام میں وہ ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں۔ اخلاف نے انہیں الشیخ الاکبر کا خطاب دیا اور ان کا لقب محی الدین ہوا۔ دوسرے برگزیدہ لوگوں اور عارفین کی طرح ان کا شاہکار ان کی اپنی زندگی تھی۔ ان کی زندگی انتہائی غیر معمولی تھی جس میں عبادت' ریاضت' مراقبہ اور مختلف صوفی اولیاء سے ملاقاتوں کے ساتھ عالم روحانی میں دیدار خداوندی بھی شامل تھا جس کا غیرمرئی طبقہ ملایکہ ان پر منکشف ہوا[۲۳]۔ اس لئے ان کی زندگی کا مطالعہ کرنے میں ہمیں ان کے روحانی کردار اور مرتبہ کی ایک جھلک دیکھنے کو ملتی ہے۔ ان کی دانشورانہ کاوشیں ان کی بہت سی مابعد الطبیعاتی تصنیفات میں نظر آتی ہیں۔

اپنی زندگی کا ابتدائی زمانہ مارسیا میں گزارنے کے بعد ابن عربی سیویل چلے گئے جہاں وہ پلے بڑھے اور ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ ان کے متمول خاندان نے انہیں آرام

و آسائش کی زندگی مہیا کی اور انہیں اپنے فطری میلان کے مطابق روحانی مشاغل میں سعی و جستجو کی پوری آزادی دی۔ اپنی زندگی کے اس ابتدائی زمانے میں وہ دو خدا رسیدہ خواتین مارشینا کی یاسمین اور قرطبہ کی فاطمہ سے ملے۔ ان کی زندگی کے میلان پر ان خواتین نے گہرا اثر ڈالا۔ یہ بات قرطبہ کی فاطمہ کے لئے زیادہ صحیح ہے کہ وہ کافی عمر رسیدہ ہونے کے باوجود بڑی حسین۔ دلکش اور چمک دمک والی خاتون تھیں۔ ابن عربی نے ان کا ایک سولہ برس کی لڑکی سے موازنہ کیا ہے۔ وہ دو برس تک ان کی روحانی رہنما رہیں اور اپنے کو ابن عربی کی اُمّ روحانی (روحانی ماں) سمجھتی تھیں۔

بیس سالہ نوجوان ابن عربی جو غیر معمولی ذہانت اور بڑی روحانی بصیرت کے مالک تھے اندلس کے مختلف شہروں میں جاکر جہاں کہیں اللہ والے لوگ اور خواتین ہوتیں ان سے ملاقات کرتے رہے۔ ان میں سے ایک سفر کے دوران جب وہ قرطبہ میں مقیم تھے تو ان کی ملاقات ارسطو کے جیّد شارح ابن رُشد سے ہوئی۔ یہ ملاقات انتہائی اہم تھی۔ کیونکہ اس ملاقات میں دو ایسی شخصیتیں ملیں جو ان دو طریقوں کی علامت تھیں مستقبل میں جن کی پیروی دنیائے مسیحیت اور دنیائے اسلام نے کی۔ اس ملاقات میں دو شخصیتیں ایک دوسرے کے روبرو تھیں۔ جن میں سے ایک تو احکامات تعقل کا تابع تھا جو لاطینی مغرب کے جملہ مسلم مفکرین سے زیادہ اثر انداز ہوا۔ اور دوسرا غناسطی یعنی علم باطنی یا علم روحانی رکھنے والا عرفانی تھا۔ جس کے نزدیک علم سے مراد لازمی طور پر "رویا" تھا۔ یہ شخص تصوف میں ایک حاوی شخصیت بن کر ابھرا اور اسلام کی آئندہ دانشورانہ زندگی میں ایک دیوپیکر کی طرح چھاگیا۔ چونکہ ان دو شخصیتوں کی ملاقات اتنی زیادہ عام دلچسپی کی بات ہے اس لئے ہم اس یادگار واقعہ کو خود ابن عربی کے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔ اس بیان سے مصنف کی اپنی روحانی شخصیت خاصی بڑی حد تک منکشف ہوتی ہے۔[۲۴]

ایک روز میں قرطبہ میں ابوالولید ابن رشد کے گھر گیا۔ انہوں نے مجھ سے ملاقات کی خواہش ظاہر کی تھی کیونکہ انہوں نے ان انکشافات (وحیوں) کے بارے میں

سن رکھا تھا جو اللہ نے میری روحانی گوشہ نشینی کے دوران مجھے بخشی تھیں۔ انہوں نے جو کچھ میرے بارے میں سن رکھا تھا اس پر اپنی حیرت واستعجاب کو وہ چھپا نہ سکے۔ یہی وجہ تھی کہ میرے والد نے جو ان کے بڑے دوست تھے ایک کام کے بہانے مجھے ان کے گھر بھیجا۔ لیکن دراصل مقصد یہ تھا کہ ابن رشد مجھ سے گفتگو کرسکیں۔ اس وقت میں بغیر داڑھی کا ایک جوان آدمی تھا۔

جب میں ان کے گھر پہونچا تو وہ فلسفی اپنی جگہ سے اٹھ کر پیش قدمی کے لئے آئے اور مجھ سے کچھ اس انداز میں ملے جس سے میرے لئے ان کے دل میں دوستی اور پاس خاطر ظاہر ہوتی تھی اور وہ بالآخر مجھ سے بغلگیر ہوگئے۔ پھر انہوں نے مجھ سے کہا ”ہاں——“ میں نے بھی جواباً کہا ”ہاں“ اس بات پر انہیں اور زیادہ مسرت اور خوشی ہوئی کہ میں ان کی بات کو سمجھ گیا۔ مجھے اس بات کا احساس ہوا کہ وہ میری کس بات سے خوش ہوئے تو میں نے فوراً کہا ”نہیں“۔ ابن رشد فوراً ٹھٹھک گئے اور ان کے چہرے کا رنگ بدل گیا۔ ایسا لگتا تھا کہ جو کچھ انہوں نے سوچا تھا اس پر انہیں شک ہوگیا۔ انہوں نے مجھ سے سوال کیا کہ ”تم کو وجدان ربانی اور روشنی طبع کے ذریعہ کیا حل ملا۔ میں نے جواب دیا۔ ”ہاں، نہیں“ اس ہاں، اور نہیں“ کے درمیان روحیں اپنے جسد مادی سے پرواز کرتی ہیں۔ اور گردنیں دھڑوں سے جدا ہوجاتی ہیں، ابن رشد کا چہرا زرد ہوگیا۔ میں نے ان کو تھرتھراتے دیکھا اور انہوں نے زیرلب کچھ رسمی فقرے ادا کئے۔ ”بجز خدا کے کوئی طاقت نہیں۔“ کیونکہ وہ اس بات کو سمجھ گئے تھے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا تھا۔

میری اس ملاقات کے بعد انہوں نے میرے بارے میں میرے والد سے استفسار کیا۔ تا کہ میرے بارے میں جو ان کا تاثر تھا اس کا موازنہ کرسکیں اور یہ معلوم کرسکیں کہ وہ میرے والد کے تاثر جیسا تھا یا نہیں۔ یا اس کے برعکس وہ ان کے خیالات سے مختلف تھا۔ یہ بات یقینی تھی کہ ابن رشد فلسفیانہ مراقبہ اور غوروخوض کے ماہر تھے۔ مجھے بعد میں معلوم ہوا کہ انہوں نے خدا کا شکر ادا کیا کہ وہ ایک ایسے زمانے میں

رہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو دیکھ سکے کہ جو روحانی گوشہ نشینی میں ہر چیز سے بے خبر اور ناواقف داخل ہوا اور اس کو میری طرح خیرباد کہا۔ انہوں نے کہا "یہ ایک ایسا واقعہ تھا جس کے امکان کی اب تک بغیر کسی ایسے شخص سے ملے جس کو اس کا تجربہ تھا خود میں نے توثیق کردی۔ الحمد للہ ہم ایک ایسے زمانے میں رہ سکا جس میں اس تجربہ کا ماہر موجود ہے یہ ان لوگوں میں سے ہیں جو اس کے دروازے کے قفل کو کھولتا ہے۔ الحمد للہ کہ اس نے مجھے ان میں سے ایک کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھنے کی توفیق عطا فرمائی۔

میں ابن رشد سے کسی اور وقت پھر ملنا چاہتا تھا۔ خدا کے فضل و کرم سے ایک وجد کی کیفیت میں اس شکل میں ان کا دیدار ہوا کہ ان کے اور میرے درمیان صرف ایک ہلکا سا پردہ تھا۔ میں نے انہیں اس پردے میں سے کچھ اس طرح دیکھا کہ وہ مجھے نہ دیکھ سکے اور نہ انہیں میری موجودگی کا احساس ہو۔ دراصل وہ اپنے مراقبہ میں اتنے زیادہ غرق تھے کہ مجھے دیکھ ہی نہ سکے۔ میں نے اپنے دل میں کہا۔ "ان کا غور و فکر ان کی وہاں تک رہنمائی نہیں کرتا جہاں میں اس وقت خود ہوں۔

مجھے ان کی وفات تک ان سے ملاقات کا موقعہ نہ مل سکا۔ ان کا انتقال مراقش میں ۵۹۵ ہجری (۱۱۹۸ عیسوی) میں ہوا۔ ان کے جسد خاکی کو قرطبہ منتقل کیا گیا جہاں ان کا مقبرہ ہے۔ ان کا تابوت جس میں ان کی میت تھی ایک باربردار جانور کے ایک طرف لٹکا دیا گیا تھا اور دوسری طرف ان کی تصانیف لاد دی گئیں تاکہ توازن برقرار رہے۔ میں وہاں بے حس و حرکت کھڑا تھا میرے ساتھ تو عالم قانون اور صاحب علم و ادب ابوالحسن محمد ابن جبیر سید ابو سعید کے سیکریٹری اور میرے رفیق ابوالحکم عمر ابن سراج کاتب بھی تھے۔ ابوالحکم نے ہم سے کہا۔ "آپ لوگ نہیں دیکھ رہے ہیں کہ ابن رشد کی اس سواری کا پاسنگ کیا ہے۔ ایک طرف تو عالم ہے اور دوسری طرف اس کی تصنیف کی ہوئی کتابیں۔"

ابن جبیر نے جواب دیا: "میرے عزیز تم کہتے ہو میں نے نہیں دیکھا لیکن میں دیکھ رہا ہوں۔ "اللہ تمہاری زبان مبارک کرے" پھر میں نے (ابوالحکم کے اس فقرے

کو اپنے ذہن میں محفوظ کرلیا کہ یہ میرے غور و فکر اور میری یادوں کا موضوع تھا۔ احباب کے اس گروہ میں ایک میں ہی باقی بچا ہوں۔ اللہ ان سب پر رحم فرمائے۔ میں اس موضوع کے بارے میں اپنے آپ سے کہتا ہوں کہ ایک طرف عالم اور دوسری طرف اس کی تصانیف۔ ہائے میں یہ جاننے کے لئے کس قدر بے چین ہوں کہ کیا ان کی مراد پوری ہوئی۔

۵۹۵/ ۱۱۹۸ تک کا زمانہ ابن عربی نے اندلس اور شمالی افریقہ میں صوفیوں اور عالموں سے ملنے جلنے میں گزارا۔ اور کبھی کبھی معتزلہ جیسے مختلف قسم کے گروہوں سے بحث و مباحثہ بھی کیا۔ معتزلہ نے اسلام کی ایک عقلی تعبیر کی تھی۔ اس عرصہ میں انہوں نے طونس جیسے دور دراز مقامات تک سفر کیا جہاں انہوں نے ابن قسئ کی کتاب خلع النعالین (جوتیاں اتارنا)[۲۵] کا مطالعہ کیا اور اس کی تفسیر لکھی۔ وہ المیریا بھی گئے جو ابن مسرت کے مدرسہ کا اور بعد میں ابن العارف کے مدرسہ کا مرکز بنا اور جہاں بقول اسین پالاسی اوس، ابن عربی باضابطہ طور پر دائرہ تصوف میں داخل ہوئے۔[۲۶]"

ان برسوں میں شیخ کو مسلسل عالم رُویاُ میں اللہ کا دیدار ہوتا رہا۔ کائنات پر حکومت کرنے والے سلسلہ مدارج جن میں قطب، دونوں امام اور چاروں اوتادوں کا جن کی حکومت چار سمتوں میں اور سات ابدالوں کا جن میں سے ہر ایک کی حاکمیت، ایک ایک آب وہوا پر تھی اور بارہ نقباء کا جو برجوں کی بارہ علامتوں پر حاوی تھے اور آٹھ نجباء کا جو آٹھ کُرّہ افلاک سے متعلق[۲۷] تھے، کا دیدار کرچکے تھے۔ انہوں نے اسلام سے پہلے کے زمانے کے تمام روحانی اقطاب کا دیدار کرلیا تھا۔ اور ان پر یہ بات منکشف ہوگئی کہ اللہ نے انسان پر جتنی روایات نازل کیں ان سب میں ایک وحدت ذہنی ہے (جو ادراک کے ذریعہ محسوسات میں پیدا کی جاتی ہے)۔ اسی طرح ۵۹۵/ ۱۱۹۸ میں مرسیا میں انہیں عرش الٰہی کا دیدار ہوا۔ انہوں نے دیکھا کہ عرش نور کے ستونوں پر ٹکا ہوا ہے اور ایک پرندہ اس کے چاروں طرف چکر لگا رہا ہے اس پرندہ نے ابن عربی کو حکم دیا کہ وہ اپنے وطن کو چھوڑ کر دنیائے اسلام کے مشرقی حصوں کے لئے روانہ ہوجائیں جہاں انہیں اپنی

زندگی کے بقیہ ایام گزارنے ہیں۔[۲۸]

مشرق کی سیاحت سے ابن عربی کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ ۵۹۸ر ۱۲۰۲ میں وہ پہلی مرتبہ مکہ معظمہ گئے جہاں انہیں "حکم ہوا" کہ وہ اپنے شاہکار الفتوحات المکیہ کی تصنیف شروع کریں۔ اور یہیں اصفہان کے ایرانی صوفیوں کے خاندان میں ان کی ملاقات ایک نوجوان لڑکی سے ہوئی جو بڑی دین دار پرہیزگار اور حسین تھی۔ جو اس روز سے ان کے لئے زندہ جاوید صوفیہ کا پیکر بن گئی اور ان کی زندگی میں ایسا کردار ادا کیا جو دانتے کی زندگی میں بی ایرئس کا تھا۔

مکہ معظمہ سے ابن عربی نے مختلف شہروں کا سفر کیا اور اس وقت انہیں حضرت خضرؑ[۲۹] نے اسرار ورموز ربانی سے روشناس کرایا۔ حضرت خضر لوگوں کو بغیر کسی سلسلہ صوفیاء سے منسلک ہوئے براہ راست روحانی زندگی میں داخل کرتے تھے۔ یوں وہ حضرت خضر کے مرید ہوگئے۔" جیسے وہ اور مختلف سلسلوں کے صوفی کے مرید ہو چکے تھے۔ حضرت خضر کے سلسلہ سے ان کا وابستہ ہونا دوسرے سلسلوں سے وابستگی سے کہیں زیادہ واضح طور پر ۶۰۱ر ۱۲۰۴ میں ظاہر ہوتا ہے جب انہیں موصل میں علی ابن ماہی کے ہاتھوں خضر کا خرقہ عطا ہوا۔ خود انہیں بھی نبی اخضر (حضرت خضر) سے براہ راست خرقہ ملا تھا۔

ان برسوں میں بھی ابن عربی کا گاہے گاہے کچھ فقہا سے اختلاف بھی ہوا۔ ۶۰۴ر ۱۲۰۷ میں جب قاہرہ میں ان کو جان کا خطرہ پیدا ہوگیا تھا تو انہیں مکہ میں پناہ لینی پڑی تھی اس دیار مقدس میں کچھ وقت گزارنے کے بعد وہ اناطولیہ کے لئے روانہ ہوئے جہاں قونیہ میں صدرالدین القونوی سے ملے جو ان کے نہایت ممتاز مرید تھے۔ اور بعد میں مشرق میں ابن عربی کی تصانیف کے انتہائی اہم مفسر اور مبلغ ہوئے۔ قونیہ سے مشرق کی طرف آرمینہ گئے اور پھر جنوب کی طرف وادی فرات اور بغداد گئے جہاں وہ ۶۰۰ر ۱۲۱۱ میں مشہور صوفی بزرگ شہاب الدین عمر السہروردی سے ملے۔

معلم بصیرت کے ہم نام ہونے کی وجہ سے اکثر مغالطہ ہوجاتا ہے۔[۳۰] ابن عربی الپو بھی گئے جہاں ملک ظاہر نے ان کا پرجوش خیر مقدم کیا ملک ظاہر ایک نسل قبل

سہروردی کا سرپرست اور دوست رہا تھا۔ اور جس کو موت سے بچانے کی سعی لاحاصل کی تھی۔

۶۲۱ ر ۱۲۲۳ میں بالآخر ابن عربی نے دمشق میں رہائش اختیار کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس وقت تک وہ ساری دنیائے اسلام میں مشہور ہو چکے تھے اور علم دوست اور دانش مندی کے دلدادہ حکمراں اور شہزادے دور و نزدیک کے ملکوں سے انہیں اپنے یہاں مدعو کیا کرتے تھے اور ان کی خوشامد کرتے تھے۔ لیکن اب اپنی زندگی کا بیشتر حصہ سفر و سیاحت میں گزارنے کے بعد وہ اپنے وجود ارضی کے آخری ایام امن و سکون کے ساتھ اور جم کر کام کرنے میں گزارنا چاہتے تھے۔ اسی زمانے میں انہوں نے فتوحات مکمل کی جو ان کی زندگی کے انتہائی بار آور تیس برسوں پر محیط ان کی روحانی یادداشتوں کی بیاض ہے۔ دمشق ہی میں اس عظیم بزرگ نے اسلام کی پوری روحانی زندگی پر اپنی اَن مٹ چھاپ چھوڑتے ہوئے ۶۳۸ ر ۱۲۴۰ میں وفات پائی۔ وہ دمشق کے شمال میں کوہ قاسیون کی تلہٹی میں صالحیہ کے مقام پر دفن ہوئے۔ یہ وہ مقام تھا جو ان کی تدفین سے پہلے ہی بڑا مقدس سمجھا جاتا تھا کیونکہ اس مقام کو سب نبیوں اور پیغمبروں نے پاک اور متبرک بنادیا تھا۔ ان کے دفن ہونے کے بعد یہ زیارت کا اور زیادہ بڑا مرکز بن گیا۔ سولھویں صدی میں سلطان سلیم دوم نے ان کی قبر پر ایک مقبرہ بنادیا جو آج بھی قائم ہے اور مقبرہ اب بھی صوفیوں کے لئے خصوصاً ایک زیارت گاہ ہے۔ اسلامی علم باطن و روحانی کے اس عظیم ترین عالم کے برابر میں نہ صرف ان کے دونوں بیٹے بلکہ مشہور الجزائری محب وطن عبدالقادر بھی دفن ہیں۔ انہیں (عبدالقادر کو) نپولین سوم نے جلاوطن کردیا تھا۔ انہوں نے اپنی بقیہ زندگی اپنے عزیز پیر محی الدینؒ کی تصانیف کی ادارت کرنے میں گزاردی۔ اب وہ اس عظیم ترین شیخ کے پہلو میں دفن ہیں جن کے وہ اس قدر زیادہ معتقد تھے اور جن کی تصانیف کے شایع کرنے کا سہرا کچھ حد تک انہیں کے سر ہے۔

ابن عربی کی تصانیف

اتنی بڑی تعداد میں ابن عربی کی تصانیف ان کے "مافوق الفطرت وجدان" کے ثبوت کے لئے کافی ہیں۔ مختلف روایتی ماخذ نے کئی سو کتابیں ابن عربی سے منسوب کی ہیں۔ ان تصانیف کی بڑی تعداد اب بھی موجود ہے۔ ان میں بیشتر اب تک مخطوطات کی شکل میں دنیائے اسلام اور یورپ کے مختلف کتب خانوں میں محفوظ ہیں[۳۱]۔ یہ تصنیفات چند صفحات کے مختصر رسالوں اور مکتوبات سے لے کر فتوحات جیسی زبردست اور معرکہ آرا تصنیف پر مشتمل ہیں۔ ان میں مجرد اور دقیق مابعد الطبعیاتی کتابچوں سے لیکر صوفیانہ اشعار اور غزلیں ہیں جن میں علم باطنی کا عملی پہلو عشق کی زبان میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان نفسیات کے موضوعات بھی بہت زیادہ مختلف اور متنوع ہیں جن میں مابعدالطبعیات، علم کائنات، نفسیات، قرآن کی تفسیر اور علم کے تقریباً جملہ میدان شامل ہیں۔ ان سب کے پیچھے ایک واحد مقصد نظر آتا ہے اور وہ یہ کہ ان کے اندرونی معنوں کو منظرعام پر اجاگر کیا جائے۔

ابن عربی کی سب سے ضخیم اور قاموس العلوم کی حیثیت رکھنے والی تصنیف فتوحات ہے جس میں ۵۶۰ ابواب ہیں جن میں مابعد الطبعیات کے اصول اور مختلف متبرک اور مقدس علوم اور محی الدین کے اپنے ذاتی روحانی تجربات سے بھی بحث کی گئی ہے۔ یہ تصنیف اسلام میں مخفی علوم یا علوم سینہ کی ایک حقیقی اور سچی تلخیص ہے۔ دائرہ مطالعہ اور گہرائی کے لحاظ سے یہ تصنیف اس قسم کی دوسری تصنیفوں سے سبقت لے گئی جو ابن عربی سے پہلے یا ان کے بعد لکھی گئیں۔ اس تصنیف میں ابن عربی نے کئی جگہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ کتاب فیضان ربانی کے تحت لکھی گئی۔ مثلاً وہ کہتے ہیں "معلوم ہونا چاہئے کہ فتوحات کے ابواب کی تشکیل میری اپنی آزادانہ پسند اور انتخاب نہیں اور نہ ہی قصداً غور وخوض کا نتیجہ ہے درحقیقت میں نے جو کچھ لکھا اس میں سے ہربات اللہ نے فرشتہ کے توسط سے لکھوائی۔[۳۲]"

تصوف کے عقائد اور اصولوں کے علاوہ فتوحات میں پچھلے زمانے کے صوفیوں کے

احوال واقوال بھی ہیں ہرمیٹک Hermetic اور نو فلاطونی اصل کے نظریات کائنات بھی تھے جنہیں صوفی مابعد الطبیعات میں ضم کرلیا گیا تھا، مخفی علوم جیسے جفر، الکیمیاوی اور علم نجوم کی علامتوں کا ذکر تھا[۳۳]۔ اور علم سینہ کی نوعیت کی تقریباً سب ہی باتیں تھیں جنہیں کسی نہ کسی طور پر اسلامی نظام میں جگہ مل گئی تھی۔ اس طرح یہ کتاب مسلسل اسلام کے مقدس علوم کا خاص ماخذ رہی اور اس کا ہرباب نسل درنسل صوفیوں کے زیر مطالعہ اور زیر غور رہا۔ ان صوفیوں نے جو رسالے لکھے وہ درحقیقت اس کتاب کے مختلف تاروپود کی تفسیریں ہیں جن سے فتوحات کا وسیع وعریض شجر قالین بافت کیا گیا۔

محی الدین کی بہت زیادہ پڑھی جانے والی تصنیف اور ان کا روحانی منشور[۳۴] بلاشبہ فصوص الحکم ہے۔ اس میں ستائیس باب ہیں جن میں سے ہر باب میں اسلامی علوم مخفی کے بنیادی نظریات سے بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب ۶۲۷ر۱۲۲۹ میں لکھی گئی اور ابن عربی کے اپنے الفاظ میں جو انہوں نے تعارف میں لکھے ہیں کہ اسی کتاب کی تصنیف کی تحریک انہیں ایک خواب میں ہوئی جس میں انہوں نے دیکھا کہ رسول اللہؐ اپنے ہاتھ میں ایک کتاب لئے ہیں اور شیخ کو حکم دیا کہ وہ اس کو لے لیں اور دنیا میں اس کی اشاعت وتبلیغ کریں تاکہ لوگ اس سے مستفید ہوں[۳۵]۔ اس کتاب کا نام (فصوص الحکم) ہی اس کے موضوعات کی ترجمانی کرتا ہے۔ ہر فص یعنی نگین دان میں ایک بیش قیمت نگینہ ہے جو حکمت ودانش الوہی کے ایک پہلو کی علامت ہے جو نبیوں میں سے کسی ایک پر منکشف ہوئی۔ استعارتاً اس کا ہر نگین دان کسی ایک پیغمبر کی انسانی اور روحانی سرشت وفطرت ہے جو حکمت الٰہی کی اس مخصوص پہلو کی ترجمانی کے لئے ایک توسط کا کام کرتی ہے جو اس پیغمبر کو الہام کے ذریعہ دی گئی۔

ہر نبی کی انسانی اور ذاتی فطرت ایک کلمہ میں سموئی ہے جو اس کی اصل حقیقت ہے اور جو کلمہ اعلیٰ یا حقیقت الٰہیہ کے ازلی اظہار کا ایک مخصوص تعیّن ہے جس سے کلمہ اعلیٰ متعیّن ہوتا ہے اور جو اللہ کا ازلی دعویٰ ہے[۳۶]۔ اسی لئے ان ابواب کا عنوان

"فص الحکم کلمہ آدم میں" یا وجدان کا فص الحکم کلمۂ شیث میں وغیرہ وغیرہ۔ یہاں تک کہ آخر میں پھونچ کر ایک باب کا عنوان توحید کی فص الحکم کلمۂ محمدؐ میں ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے نبیوں کے انسانی اور انفرادی پہلو ان کے اصلی اور آفاقی پہلو کے لئے ایک ظرف کا کام کرتے ہیں۔ جیسے نگینہ دان میں بیش قیمت نگینہ ہے۔ درحقیقت یہ تعلق معکوس ہوتا ہے۔ نبی کی داخلی حقیقت اور فوق البشری خصوصیت نگینہ دان کا تعین کرتی ہے۔ وحی الٰہی جس پر نازل ہوتی ہے وحی میں اس کی شخصیت کے رنگ کی آمیزش ہوجاتی ہے۔ جبکہ آفاقی نقطہ نظر سے خود وحی یاب شخص ایک مظہر ہے جس کا تعیُّن عالم بالا سے ہوتا ہے اور جو اپنے ملکوتی نمونہ کے تابع ہوتا ہے۔

ابن عربی نے اپنی تصنیفات کا جو بہت وسیع ذخیرہ چھوڑا ہے اس میں ان دو بڑی کتابوں کے علاوہ علم کائنات کے بارے میں متعدد رسالے ہیں جیسے انشاء الدوائر، عُقلة المستوفض اور التدبیرات الالٰهیه[۳۷]۔ اسی طرح اس راہ طریقت پر گامزن ہونے والوں کے لئے عملی طریقوں کو اختیار کرنے کے لئے رسالة الخلوة اور الوصایا ہیں[۳۸]۔ قرآن کے مختلف پہلوؤں اور اس کے کچھ حروف کی علامتیت (حروف مقطعات)، اسمائے حسنیٰ اور اوصاف کے بارے میں، قانون فقہ اور حدیث کے متعلق اور عملاً مذہبی اور روحانی معاملات کے تقریباً ہر مسئلہ کے بارے میں رسالے ہیں[۳۹]۔ ان کی تحریروں میں کچھ نہایت عمدہ شاعری بھی شامل ہے، مثال کے طور پر ترجمان[۴۰] الاشواق اور خود ان کا دیوان۔ دراصل بہت سے لوگ انہیں ابن الفرید[۴۱] کے بعد عربی زبان کا بہترین صوفی شاعر مانتے ہیں۔

کل ملا کر ابن عربی کی تحریروں کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ ان کے موضوعات اور مشمولات کو بیان کرنا مشکل ہے۔ کتابیں اور رسالے ان کے قلم سے امڈ کر ایسے نکلے جیسے سمندر سے موجیں۔ اور ہر چیز جو نظر میں آئی اس کا احاطہ کرلیا۔ عربی زبان میں ان کی تحریروں کے اس بڑے ذخیرہ میں ان کا اسلوب نگارش بعض اوقات شاعرانہ آمد کا ہے اور کہیں کہیں آمد کی کاوشوں کا ہے۔ ان کی کچھ تصنیفات کا جن کا تعلق طریقہ کار

سے ہے ان کا اسلوب بہت صاف اور سادہ ہے۔ اس کے برعکس مابعدالطبیعات پر ان کی تحریریں انتہائی جامع اور گتھی ہوئی ہیں۔ درحقیقت ان کی اپنی ایک الگ زبان تھی۔ انہوں نے اصطلاحات وضع کی تھیں جو کچھ تو اگلے زمانے کے صوفیوں پر مبنی تھیں جن کا سمجھنا ابن عربی کی تحریروں کے سمجھنے کے لئے لازمی اور ناگزیر[۲۲] ہے۔ پڑھنے والے کو نہ صرف ان کے الفاظ کے صحیح معنی معلوم ہونے چاہیئں بلکہ ان سے متعلق جملہ تشبیہات واستعارات اور ان کے نازک فرق کا بھی علم ہونا چاہئے۔ دوسرے لفظوں میں دوسرے مسلم مصنفوں کی طرح ان کی تحریروں کو بھی بین السطور پڑھنا پڑے گا تاکہ ان کی پیچیدہ اور غیرپابند اصولوں کی تہہ میں اور ان کی دماغ کو چکرا دینے والی اور کبھی کبھی ژولیدہ علامتی زبان کی تہہ میں جو خزانہ ہے اسے دریافت کرسکیں۔

ابن عربی کے ماخذ

صوفی مصنفین کی تصنیفات کی اصل اور ان کے ماخذ کے بارے میں عام تاریخی اعتبار سے کچھ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ ایسے صوفیاء جنہوں نے اس راہ کی منزل پالی انہیں راہ راست اور عمودی طور پر وجدان ملتا ہے اور وہ "افقی" اثرات پر منحصر نہیں کرتے۔ اسے علم وعرفان رویت الٰہی کے بعد اس کے قلب کی روشنی سے حاصل رہتا ہے۔ اور صرف اپنے اندرونی تجربات کے اظہار اور ان کی ترتیب کے سلسلہ میں وہ دوسروں کی تحریروں پر حصر کرسکتا ہے۔ ابن عربی کے معاملہ میں بھی ان کا ابتدائی اور اصل ماخذ ان کا علم باطن ہے جو انہیں مراقبہ کے عالم میں ملا جسے نبی اکرمؐ کی برکت نے ممکن بنایا جو انہیں صوفی طریقہ میں داخل ہونے پر حاصل ہوا۔

لیکن خیالات کی ترجمانی اور تشریح اور ضابطہ سازی کی سطح پر ہم ابن عربی کے "تاریخی ماخذ" کی بات کرسکتے ہیں اور وہ اس اعتبار سے کہ بہت سے دبستانوں، مکاتب فکر کے اصول ونظریات کی انتہائی سنجیدہ تشریح وترجمانی شیخ کی تحریروں میں ملتی ہے۔ اسلامی روایات کے دائرہ میں رہ کر ابن عربی نے سب سے زیادہ متقدمین صوفیاء کی

روایات کی پیروی کی۔ خصوصاً حلاج کی جن کے بہت سے اقوال کو وہ اپنی تصنیفوں میں زیر بحث لائے۔ حکیم الترمذی کی خاتم الولایات شیخ کے خصوصی مطالعہ کا موضوع ہوئی۔ بایزید البسطامی جن کے عارفانہ اقوال انہوں نے اکثر نقل کئے الغزالی کی بعد کی تصانیف کا انہوں نے اتباع کیا اور ان کے خیالات محور موضوعات کی کئی طرح سے تشریح کی۔ انہوں نے بعض فلسفیوں کے کائناتیات کے کچھ تصورات کو اختیار کیا جن میں خصوصاً بوعلی سینا اور ابن مسرت کی نو ایمپیڈو کلین ایکمس بھی تھی۔ اور علماء دینیات کے منطق کا وافر استعمال کیا۔ اس کے علاوہ ابن عربی کی تحریروں میں ابتدائی اسلامی کیماسازی کی تحریروں مثلاً جابری تحریروں اور برادران باصفار پاکباز کے مکتوبات جن میں نوفیثا غورثی رجحانات تھے اور اس کے ساتھ ہی اسماعیلیت سے منسوب تحریروں کا اثر دیکھا جاسکتا ہے۔[۲۳]

اسلام کی آمد سے پہلے کے تصورات کا جہاں تک تعلق ہے ہمیں محی الدین کی تحریروں میں اسکندری کیمیائیات کی ترجمانی بڑی اعلیٰ سطح پر ملتی ہے جن میں فطرت کا تصور رسمی کائناتی اظہار کے نظم سے ماورا نظر آتا ہے۔[۲۴] ابن عربی کی تحریروں میں ہمیں رواقی فلسفیوں، فائلو اور نوفلاطونی اور دیگر قدیم مکاتب فکر کے تصورات بھی ملتے ہیں جن کی مابعد الطبعیاتی تشریح کی گئی ہے جو ابن عربی کی تھیر سوفی کے بسیط منظر نامے میں نظر آتی ہے۔ ان کے ذہن سے نہ صرف عارفانہ تصورات بلکہ کائناتی، نفسیاتی، طبعی اور منطقی خیالات ایک مابعد الطبعاتی پہلو اور شفافیت اختیار کرتے ہیں اور اس تعلق کا انکشاف کرتے ہیں جو علم کی تمام شکلوں کا اس دانائی اور دانشمندی سے ہے جو بزرگان دین اور خدا رسیدہ لوگوں کی تھی بالکل اسی طرح جس طرح تمام چیزوں کی حقیقت کے تمام سلسلوں کی جڑیں الوہیت میں پیوست ہوتی ہیں۔

ابن عربی کا نظریہ

ابن عربی کے نظریات کا محض ایک خاکہ بھی پیش کرنے کی کوشش کرنا خودستائی

اور خودنمائی ہوگی۔ یہ وہ نظریات ہیں جن پر نبیوں عارفوں اور علماء نے نسل در نسل غور وخوض کیا ہے اور جن کے سمجھنے میں لوگوں نے اپنی دنیوی زندگی کا بیشتر حصہ صرف کیا ہے[۲۵]۔ ہمارا مقصد صرف اتنا ہے کہ ہم ان نظریات کی عام خصوصیات اور زبان کی طرف اشارہ کریں اور ان کے کچھ اصولوں کا ذکر کردیں جو کائنات کے ان کے تصور کا مادی موضوعات ہیں۔ ان کا کائنات کا تصور اس قدر وسیع تھا کہ اس کی ساری تشریحات اور تمام پہلوؤں میں سے کسی ایک موضوع کا اس ورژن میں تلاش کرنا مشکل ہے۔ جب ہم ابن عربی کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہمیں منطقی یا ارسطاطالیسی اعتبار سے کسی فلسفی سے واسطہ ہے۔ ان کے نظریات کو فلسفہ نہ سمجھنا چاہئے۔

مابعد الطبیعاتی اور اس انداز کے عارفانہ نظریات میں مماثلت حقیقی سے زیادہ ظاہری ہے۔ محی الدین ایک فلسفی کے برعکس ساری "حقیقت" کا ایک نظام میں احاطہ کرنے کی کوشش نہیں کرتے نہ اس کے مختلف میدانوں کی ایک باضابطہ تشریح کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ ایک فی الفور اور براہ راست وجدان کے تحت لکھتے ہیں اس لئے ان کی تحریر میں وہ ربط نہیں ملتا جن کی خالص انسانی وجدان کی عام تصنیفات میں توقع کی جاتی ہے[۲۶]۔

ان میں اور فلسفیوں میں دو بات مشترک ہے وہ انسانی زبان ہے اور بنیادی مسائل سے بحث ہے۔ لیکن ان کا مقصد مختلف ہے اور وہ انداز بھی مختلف ہے جس میں وہ زبان کا استعمال کرتے ہیں[۲۷]۔ ان کا مقصد اسی قسم کی تشریح کرنا نہیں ہے جو ذہنی تسکین کے اعتبار سے اطمینان بخش اور عقلی اعتبار سے قابل قبول ہو۔ بلکہ وہ ایک حقیقی نظریہ یا حقیقت کا ورژن ہے جس کا حصول کسب کمال کے مناسب طریقوں پر عمل کرنے پر منحصر ہے۔ روایتی دانشمندی کے اور ماہرین کی طرح ابن عربی کے یہاں نظریہ اور طریقہ کار دو پیر ہیں جن میں روحانی کوہ پیائی کے لئے تال میل ہونا لازمی ہے[۲۸]۔ طریقہ کار بغیر نظریہ کے ایک بے مصرف مشقت ہو کر رہ جاتی ہے اور نظریہ بغیر طریقہ کار کے ممکن ہے کہ محض تصورات کے سلسلے میں ایک خفیف سی ذہنی کاوش ہو کر رہ

جائے اس سے کسی کو ایک قسم کی پھرتی اور چستی تو مل سکتی ہے جو روایتی دانشمندی سے اسی قدر مختلف ہوتی ہے جس قدر ایک بندر کے قلابازی کے کرتب سے شاہین کی بلند پروازی"[۴۹]

علامتیت کی زبان

ابن عربی کی زبان، گو بعض اوقات دقیق اور پیچیدہ ہوتی ہے اور وہ شاعرانہ سے لے کر اقلیدسی اور ریاضیاتی تک ہر قسم کی علامتوں کا استعمال کرتے ہیں۔ علامتوں کے استعمال کے سلسلے میں جو اصول اپنایا گیا وہ بنیادی ہے۔ اسے ابن عربی شیعوں کی طرح جن کے یہاں اس کی بنیادی اہمیت ہے، "تاویل" کہتے ہیں یعنی کسی امر کو اس کی اصل یا ابتدا کی طرف لے جانا۔ کائنات میں کوئی چیز محض وہ نہیں ہے جو وہ نظر آتی ہے۔ یعنی اس کی حقیقت واصلیت اس کے خارجی پیکر تک محدود نہیں ہوجاتی۔ ہر منظر میں ایک مضمر ہے۔ یا اسلامی اصطلاح میں ہر ظاہر کا ایک باطن ہونا لازمی ہے۔ تاویل کا عمل ظاہر سے باطن کی طرف بھی ظاہری حقیقت سے باطنی حقیقت کی طرف مراجعت کی دلالت کرتا ہے۔

دوسرے صوفیوں کی مانند ابن عربی کے لئے علامتیت مرکزی اہمیت کی حامل ہے۔ اور اس حد تک ہے کہ کائنات ان لوگوں سے علامتی زبان میں گفتگو کرتی ہے اور ہر شئے کی اپنی خارجی قدروقیمت کے علاوہ، ایک علامتی اہمیت بھی ہے۔[۵۰] صوفیوں نے اس "علامتی مزاج" اور رنگ کو قائم رکھا۔ یہ وہ مزاج ہے جو کبھی بنی نوع انسان میں مشترک تھا لیکن اب اس جدید دنیا میں معدوم ہوگیا۔ (ہاتھ سے جاتا رہا) اور اب یہ ان نسلی اور قبائلی گروہوں میں پایا جاتا ہے جو گذشتہ چند صدیوں کی تبدیلیوں سے زیادہ گہرائی سے متاثر نہیں ہوئے۔[۵۱] محی الدین کے یہاں تاویل کے اس عمل کا انطباق جملہ مظاہر فطرت پر اور اس دنیوی زندگی میں انسان جن چیزوں سے گھرا ہے ان پر ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں مذہب کے عقائد اور انسان کی روح کے اندر رونما ہونے والے واقعات بھی

اس داخلی نفوذ اور علامتی تشریح کے بنیادی عمل کے تابع ہیں۔

عربی میں مظاہر فطرت، قرآن کی آیات جو وحی پر مشتمل ہیں اور روح کے اندرونی احوال ان سب کو آیات یعنی نشانیاں کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کے داخلی معانی جو تاویل کے ذریعہ دریافت ہوتے ہیں بیان کئے جاتے ہیں۔ صوفی مظاہر فطرت کے اندرونی معنی ومنشا میں نفوذ کرتا ہے، پھر مذہب معتقدات اور رسوم میں اور بالآخر خود اپنی روح اور ان سب میں انہیں یکساں روحانی جوہروں کو دریافت کرتا ہے جن کی یہ متنوع حقیقتیں اتنی بہت سی علامتیں ہیں۔ ابن عربی کی تحریر میں بہت واضح طور پر علامتی تفسیر و تعبیر کے طریقہ کا الہامی متن یعنی قرآن اور کائنات پر جس کی تخلیق "قرآن کے عالم اکبر" کے نقشہ پر مبنی ہے۔ اطلاق کی عکاسی کرتی ہیں اور پھر اس کی روح پر منطبق ہوتی ہے جو کائنات اصغر کی صورت میں اپنے اندر کائنات کی جملہ حقیقتوں کو سموئے ہوئے ہے۔ یوں الہام کے دو پہلو ہیں ایک کائنات اصغر کا اور دوسرا کائنات اکبر کا۔ بالکل اسی طرح جیسے کائنات اصغر واکبر دونوں ہی کائنات اور انسان کے الہامی پہلو ہیں۔ ان تمام سوالوں پر ابن عربی علامتی تفسیر و تاویل کے طریقہ کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کی اپنی تصانیف ان کے دریافت کئے ہوئے حقائق کا اظہار علامتوں میں کرتی ہیں۔ اس لئے ان کا گہرائی سے مطالعہ کرنا چاہئے تاکہ الفاظ وحروف کے ظاہری پردہ میں پوشیدہ اندرونی معنی و رمز کا انکشاف ہوسکے۔

وحدت الوجود

تصوف کا بنیادی عقیدہ اور نظریہ، جس کی تشریح محی الدین اور ان کے مکتب فکر نے کی ہے وہ وحدت الوجود ہے۔ جس کی بناء پر بہت سے جدید عالموں نے ان پر ہمہ اوستی نظریہ وحدیت کے پیرو اور وحدت پرست ہونے کا الزام عائد کیا اور ابھی حال ہی میں ان پر فطری تصوف کا قائل ہونے کا الزام بھی لگایا گیا۔ یہ تمام الزامات غلط ہیں کیونکہ الزام تراشی کرنے والوں نے ابن عربی کے مابعد الطبیعاتی نظریات کو غلطی سے

فلسفہ سمجھ لیا اور وہ اس بات کا لحاظ نہیں کرتے کہ علم باطنی کی راہ توفیق الٰہی اور تقدس وپاکیزگی سے مختلف اور جدا نہیں صوفیوں کے خلوت ہمہ اوستی کے الزامات دوگانہ غلط اور بے بنیاد ہیں کیونکہ اولاً یہ کہ ہمہ اوست کا نظریہ ایک فلسفیانہ نظام ہے جب کہ محی الدین اور ان کی طرح کے دوسرے لوگوں نے کبھی نہ دعوی نہیں کیا کہ وہ کسی قسم کے "نظام" کو قائم کررہے ہیں یا اس کی پیروی کررہے ہیں اور دوسرے یہ کہ وحدت وجود یا ہمہ اوست نظریہ میں اللہ اور کائنات میں ایک طرح کا تسلسل مضمر ہے جبکہ شیخ ہر ذرہ بشمول مادہ سے خدا مطلق ماورایت اور برتری کے مدعی ہیں[۳۵] صوفیوں کو ہمہ اوستی ٹھہرانے والے ناقدین اسی بنیادی فرق کو نظر انداز کرتے ہیں جو وجودیاتی اصول سمیت عالم ظاہر کی اصلی شناخت اور ان کی مادی یعنی دنیوی شناخت اور تسلسل میں ہے۔ موخر الذکر تصور مابعد الطبیعاتی اعتبار سے مہمل ہے اور ہر چیز کی تردید کرتا ہے جو محی الدین اور دیگر صوفیوں نے جوہر الوہی کی نسبت کی ہے۔

نکلسن اور کئی دوسرے عالموں نے ایک اصطلاح "پین این تھی ازم" Panentheism استعمال کی ہے۔ یہ لوگ بخوبی جانتے تھے کہ "پین تھی ازم" کی اصطلاح کا اطلاق صوفیوں پر نہیں ہوسکتا۔ پین این تھی ازم کی اصطلاح قدرے کم ناگوار یا مکروہ معلوم ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ خدا ہر شئے میں ہے لیکن دنیا میں خدا شامل موجود نہیں ہے۔ اور کوئی ایسی اصطلاح جس میں یہ مفہوم مضمر ہو وہ نظریہ وحدت الوجود کے بیان کے لئے مناسب نہیں۔ اسی طرح "وجودیاتی وحدت پرستی" کی اصطلاح بھی موزوں نہیں ہے کیونکہ یہاں پھر وحدت پرستی میں ایک فلسفیانہ اور نعطلانہ نظام مضمر ہے جو ثنویت یا دوئی کا مخالف ہے۔ اور "وجودیاتی" کی صفت پھر ایک مرتبہ غلطی سے اپنے اصول کے ساتھ تمام چیزوں کے بنیادی تسلسل کو دنیوی اور مادی تسلسل سمجھ لیا گیا۔ یعنی افقی کو عمودی سمجھ لیا گیا۔ صوفیاء میں رشتہ اتحاد اس بات سے ہے کہ انہوں نے متناقضات اور وجودی متخالفات میں یک جہتی پیدا کی۔ یہ مختلف النوع صفات کا اجتماع ہی عالم کثرت کی خصوصیت ہے اور اس کا اب فلسفیانہ وحدت پرستی سے کوئی واسطہ

نہیں جس کے لئے ابن عربی اور دیگر صوفیا کو مورد الزام ٹھہرایا گیا۔

فطری تصوف کو بھی ابن عربی سے منسوب کرنا غلط ہے اور اس کا کوئی جواز نہیں۔ فطری تصوف کی اصطلاح کچھ کیتھولک مصنفین کی ایجاد ہے جو روحانیت کی عرفانی شکلوں کی درجہ بندی کے لئے کی گئی تاکہ ان کا اس "مافوق الفطرت تصوف" سے موازنہ کرسکیں جو زیادہ تر مسیحیت میں ملتا تھا۔[۵۳] فطری اور مافوق الفطرت تصوف میں کوئی مطلق لاتعلقی نہیں ہے۔ مافوق فطرت تصوف میں بھی ایک "فطری پہلو" ہے کیونکہ اس کے "نشان" چیزوں کے وجود میں ملتے ہیں اور فطری میں ایک مافوق فطرت پہلو ہے کیونکہ مافوق فطرت تصوف کی "باقیات" تخلیق شدہ نظام میں ملتی ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ کائنات کی "شریانوں" میں برکت گردش کرتی رہتی ہے[۵۴] علاوہ ازیں یہ خیال کرنا کہ ایک مذہب میں تو تصوف[۵۵] مافوق الفطرت ہے اور دوسرے مذہب میں محض فطری یا یہ کہ کچھ معاملات میں تو مافوق الفطرت ہے اور وہ بھی محض اللہ کی رحمت کو محدود کرنا ہے ایسا کرنا تنگ نظری ہوگی جو ایسے وقت میں گوارا نہیں کی جاسکتی جب کہ روحانیت کی دوسری قسموں کو سمجھنا وقت کی فوری ضرورت اور تقاضہ بن چکا ہے۔

وحدت الوجود کا نظریہ جس کی محی الدین اور دوسرے صوفیاء نے جس طرح تشریح و تفسیر کی وہ نہ تو pantheis نہ panenthesim ہے اور نہ ہی وجودیاتی وحدت پرستی Exırlinhet Movmenir ہے نہ ہی یہ فطری تصوف کا ثمر ہے جو تخلیق شدہ نظام سے ماورا ہوسکا اور جو الہامی دانشمندی اور برکت کی مفید رہنمائی سے عاری ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جبکہ خدا کائنات سے مطلقاً ماورا ہے لیکن کائنات خدا سے مطلقاً جدا نہیں اور یہ کہ "کائنات" پراسرار طور پر خدا میں مدغم ہے" یہ اس بات کی دلالت ہے کہ حقیقت مطلق سے جدا ہوکر حقیقت کے کسی نظام کی خود مختاری میں یقین رکھنا اسلام کے گناہ کبیرہ یعنی شرک میں داخل ہوگا۔ اور شہادت (لا الہ الا اللہ) سے منکر رہا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ کے علاوہ کسی میں ربوبیت نہیں یعنی حقیقت مطلق کے علاوہ اور کوئی حقیقت نہیں۔ یہ اصول ایک نفی سے شروع ہوتا ہے تاکہ کہیں یہ اصول کسی

قسم کے بھی اثبات میں مقید نہ ہو جائے دنیا اور اس کی چیزیں خدا نہیں ہیں لیکن ان کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ورنہ وہ چیزیں بالکل قائم بالذات حقیقتیں بن جائیں گی۔ اور بالکل ایسا ہو جائے گا گویا انہیں بھی اللہ کے ساتھ ساتھ معبود تصور کرلیا گیا ہو۔

ابن عربی، جن پر اکثر Pantheism کا الزام عائد کیا جاتا ہے، اللہ کی ماورایت اور وحدت کا اس حد تک دعوی اور توثیق کرتے ہیں جہاں تک انسانی زبان ساتھ دے سکتی ہے جیسا کہ رسالہ الاحدیہ میں مرقوم ہے۔[۵۶]

اللہ ہے اور اس کا نہ کوئی شریک ہے، نہ اس سے پہلے کوئی تھا اور نہ اس کے بعد کوئی ہوگا۔ نہ کوئی اس سے اوپر ہے اور نہ نیچے، نہ دور نہ نزدیک، نہ اتحاد نہ تقسیم، نہ کیسے اور نہ کہاں، نہ کب، نہ زمان، نہ لمحہ، نہ دور، نہ وجود اور نہ مقام اور وہ اب ویسا ہی ہے جیسا کہ وہ تھا۔ وہ ایک ہے بغیر وحدت کے۔ وہ تنہا ہے بغیر تنہائی کے اس سے منسوب کوئی نام نہیں اور نہ اس کا کوئی نام ہے۔ کیونکہ اس کا نام "وہ" ہے اور اس کا تسمیہ "وہ" ہے۔

اس لئے سمجھ لو کہ --- وہ کسی شئے میں نہیں اور نہ کوئی شئے اس میں ہے نہ داخل ہوتی ہوئی اور نہ نکلتی ہوئی۔ پس لازم ہے کہ تو اسے اسی انداز میں جانے نہ کہ علم کے ذریعہ نہ ذہن کے ذریعہ نہ سمجھ کے ذریعہ نہ تخیل کے ذریعہ نہ احساس کے ذریعہ نہ ادراک کے ذریعہ۔ کوئی اس کو نہیں دیکھتا بجز اس کی اپنی ذات کے نہ اس کا ادراک کرسکتا ہے بجز اس کی اپنی ذات کے۔ وہ بذات خود اپنی ذات کو دیکھتا ہے۔ وہ خود اپنی ذات کو جانتا ہے۔ کوئی اس کو نہیں دیکھتا سوائے اس کے۔ اور کوئی اس کا ادراک نہیں کرسکتا سوائے اس کے۔ اس کا پردہ (صرف اس کا نتیجہ اور اثر ہے) اس کی وحدت کا۔ کوئی اس کو نہیں چھپاتا سوائے اس کے، اس کا پردہ (صرف) بغیر کسی وصف کے وجود کا اس کی وحدت میں اخفا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اس کو نہیں دیکھتا۔ کوئی مبعوث پیغمبر یا ولی کمل نہیں بنایا گیا اور نہ کوئی فرشتہ اس کو نہیں جانتا۔ وہ خود اپنا پیغمبر ہے اور وہ خود ہی اس کا بھیجا ہوا ہے۔ وہ خود اپنا کلام ہے اس نے خود کو خود کے ساتھ خود کے لئے

بھیجا ہے۔[۵۷]

اللہ کی ماورایت کا اس حد تک دعوی کرنے والے پر panthusim کا الزام لگانا مشکل ہے۔ ابن عربی جس بات کا دعویٰ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ الوہی حقیقت اپنے مظاہر سے ممیز ہے اور ان کے حوالے سے وہ ماورا ہے اور یہ کہ مظاہر پہلو ان الوہی حقیقت سے جدا نہیں ہیں جو کسی نہ کسی طرح اس کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ نگینہ اور نگینہ دان کی علامت کی طرح جس سے اوپر بحث کی جاچکی ہے، الوہی مظہر یا الہام پانے والا موصولہ الہام میں اپنا "رنگ" بھر دیتا ہے یا دوسرے لفظوں میں الہام، الہام حاصل کرنے والے کی فطرت کے مطابق ہوجاتا ہے۔ لیکن بہ نظر غائر خود وصول کنندہ کا یقین عالم بالا میں الوہی الہام یا روح کے ذریعہ ہوتا ہے تاکہ "حاصل کنندہ" اور "حاصل شدہ" دونوں کا الوہی حقیقت احاطہ کرلے جو ان سے ماورا ہوتی ہے۔[۵۸]

یہ اصول علم اور ہستی دونوں پر منطبق ہوتا ہے اور قلب میں ملکوتی جوہروں کے غور و فکر پر اور کائنات کو تجلی باری تعالیٰ سمجھنے پر بھی منطبق ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں دیدار تجلی باری تعالیٰ کرنے والا اس دیدار تجلی کے طریقہ کو متعین کرتا ہے اور اس میں ایثار رنگ بھرتا ہے بلکہ یہ خود درحقیقت الوہی جوہر سے متعین ہوتا ہے جو دیدار تجلی باری تعالیٰ کا منبع ہے اور جو ایک وحدت ہے جو تکمیلی اور مخالف اصطلاحوں کا احاطہ کرتی ہے۔ یہ ایک ایسا مرکز ہے جس میں جملہ مخالفین متحد ہوجاتی ہیں اور جو اس حاکم کثرت کی تمام یکجائی اور تناقضات سے ماورا ہے یہ اس دائرہ کا مرکز ہے جس میں سب کچھ یک رنگ ہوجاتا ہے اور جس کے آگے ذہن متحیر ہوجاتا ہے کیونکہ یہ ایک ایسا اتفاقی اجتماع ضدین ہے جس کی انسانی عقل کے اعتبار سے درجہ بندی نہیں کی جاسکتی اور جس کی تشریح ایک ایسی وحدانیت کہہ کے نہیں کی جاسکتی جو (علم الوجود) وجوریات کے تمام تر امتیازات کو نیست و نابود کردیتی ہے اور جو اس ماورائی کیفیت کو نظر انداز کردیتی ہے جو مرکز ان تمام تضادات اور تناقصوں کے حوالے سے کرتا ہے جن کا اس میں ازالہ ہوتا ہے۔[۵۹] ظاہر و باطن اور اول و آخر،[۶۰] حق اور خلق، عاشق و معشوق، عاقل

ومعقول یہ سب بظاہر ایک دوسرے کی ضد ہیں جو بالآخر جوہر الذات میں ضم ہو کر حل ہوجاتی ہیں۔ یہ جوہر الذات جو ان تمام یکجائیوں کا احاطہ کرتا ہے اور انہیں اپنے ہی میں شامل کرلیتا ہے بجائے اس کے کہ وہ خود ان جیسا ہو جائے۔

اسماء اور اوصاف --- اوصاف / صفات

ہر چند کہ الذات مطلقاً ماورائی ہے اور تمام امتیازات اور تفریقات سے بالاتر ہے تاہم اس کے مختاریت کی سطح پر اس کے اپنے مقررہ طریقہ کار ہیں۔ مطلق احدیت کی اپنی کیفیت میں اللہ جملہ اوصاف سے بالاتر ہے اس لئے اس سطح کو غیر تقسیم پذیر اور غیر مشروط احدیت کہتے ہیں۔ لیکن توحید یا یکتائی یعنی واحدیت کی سطح پر کچھ بنیادی طریقہ کار یا اوصاف ہیں جن سے وجود کے جملہ اوصاف اور علم وعرفان کے جملہ طریقہ کار ماخوذ ہیں[۱]۔ یوں اللہ جملہ اوصاف سے بالا تر ہے لیکن اس کے باوجود وہ اوصاف سے مبرا نہیں۔ جیساکہ مشہور صوفی کا قول ہے کہ الوہی اوصاف "نہ تو اس کی ذات ہے اور نہ اس کی ذات کے علاوہ میں" مضمر ہے[۲]۔

کلمہ شہادت (لا الہ الا اللہ) سے بھی یہی بظاہر متضاد تعلقات مراد ہیں۔ ایک طرف تو الوہیت کی ہر شکل کی خدا کی طرف سے نفی ہوتی ہے کہ وہ مطلقاً ماورا ہے اور یہی تنزیہہ کا نقطہ نظر ہے۔ اور دوسری طرف بالکل ایسے فارمولے مراد ہے کہ کوئی وصف اوصاف الوہی سے بالکل الگ نہیں ہوسکتا کہ وہ الوہی حقیقت کا عکس ہو۔ جس سے اس کو تشبیہ دی جاتی ہے[۳]۔ ذات وصفات کے باہمی تعلق پر ابن عربی کا نقطہ نظر تنزیہہ اور تشبیہ کے بیچ میں ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ اللہ کی ماورائیت اور اس کا صفات سے متصف ہونا تمام کائناتی صفات کا عکس اور تصویر ہیں۔

ہر چند کہ الوہی صفات بے شمار ہیں لیکن اسلامی وحی وتنزیل میں انہیں مختصر کرکے کچھ ناموں میں منتقل کردیا ہے جن کے حوالے سے قرآن میں اللہ کو بیان کیا گیا

ہے[۳] یہ نام وہ الوہی امکانات ہیں جو کائنات میں طبعی و خلقی حیثیت کے حامل ہیں۔ ان کے واسطے سے خدا دنیا میں خود کو ظاہر کرتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح ان کے توسط سے وہ قرآن میں خود کو بیان کرتا ہے۔ اس لئے یہ نام وہ راہیں ہیں جو بندے کو اللہ کی طرف لے جاتی ہیں اور یہ وہ ذریعہ ہیں جن سے انسان حقیقت خداوندی کے علم و عرفان کی طرف بڑھتا ہے۔ اور چونکہ وہ علم اور وجود دونوں کے بنیادی پہلو ہیں اس لئے کائنات اور روحانی زندگی میں ان کا اظہار ہوتا ہے جن میں وہ غور و فکر کا موضوع بن جاتے ہیں۔ انہیں کے ذریعہ، دیگر صوفیوں کی طرح، ابن عربی تخلیق کے عمل اور روحانی تکمیل کے عمل پر غور کرتے ہیں اسماء اور صفات دنیا کے بارے میں ان کے نقطہ نظر کے ہر پہلو میں ایک بنیادی کردار ادا کرتے ہیں اور ایسی زبان اور لہجہ مہیا کرتے ہیں جو قرآن کے مصطلحات پر مبنی ہے جن کے ذریعہ وہ تصوف کے نظریات کی تشریح کرتے ہیں۔

انسان کامل یا اقنوم ثانی

اسلام کے مخفی یا باطنی نظریات میں ایک بنیادی نظریہ انسان کامل کا نظریہ ہے جسے اصطلاح میں پہلے پہل ابن عربی نے پیش کیا، یہ نظریہ صوفی تناظر پر اس قدر حاوی رہا ہے کہ اسے تصوف کا افسانوی[۵] حق کہا گیا ہے۔ انسان کامل جو اقنوم ثانی بھی ہے، وہ اسمائے خداوندی کے ذریعہ مکمل رویت الہی ہے۔ انسان کامل کل کائنات ہے جیسا کہ جوہر خداوندی اس کو سمجھتا ہے۔ وہ اس کائنات کا اور انسان کا اصل نمونہ ہے جس کی وجہ سے انسان جو ایک کائنات اصغر ہے (یعنی انسان جو اس کائنات کا خلاصہ ہے) اسی انسان کے اندر وہ تمام امکانات مضمر ہیں جو کائنات میں ہیں۔ کائنات اکبر اور کائنات اصغر دو آئینوں کی طرح ایک دوسرے کے مقابل ہیں جس میں ایک میں دوسرے کا عکس نظر آتا ہے اور دونوں میں اپنے مشترک اصل نمونہ کی بازگشت سنائی دیتی ہے، وہ نمونہ جو انسان کامل کا ہے۔ انسان کامل لازمی طور پر روح یا دین اول بھی ہے جن میں جملہ

فلاطونی نظریات موجود ہیں بالکل اسی طرح جیسے کہ فائلو کے نظریات ہیں اقفون ثانی۔ فائلو اللہ کی پہلی تخلیق ہے جس میں چند خیالات و نظریات مجتمع ہیں۔

ابن عربی کے نظریات میں انسان کامل کے تین مختلف پہلو ہیں یعنی کائناتی الہامی اور روشناسی[۲۱]۔ علم کائنات اور نظریہ تخلیق کی رو سے وہ تخلیق کا اصل نمونہ ہے۔ علم کائنات کے لحاظ سے وہ مخلوق کا اصل نمونہ ہے جس کے اندر کائناتی وجود کے تمام اصل نمونہ (نقوش اول) شامل ہیں اسی طرح کائناتی وجود کی جملہ سطحیں شجروجود کی بہت سی شاخوں سے زیادہ کچھ نہیں، جس کی جڑیں عرش پر ہیں اس کی ذات میں پیوست ہیں اور اس کے بازو یعنی شاخیں پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہیں الہام اور نبوت کے نقطہ نظر سے انسان کامل کلام الٰہی ہے اور مشیت ایزدی یا تقدیر ربانی ہے جس کے ہر جہت یا ہر پہلو کی شناخت انبیاء میں سے کسی ایک نبی کے حوالے سے ہوتی ہے۔ یوں فصوص کا ہرباب انسان کامل کے کسی ایک پہلو کے لئے مخصوص ہے۔ اور ایک نبی کے لئے مخصوص ہے جو دنیا کے لئے عقل خداوندی کے ایک پہلو کو اجاگر کرتا ہے جو اپنی باطنی حقیقت میں خود اس کا پیکر ہے۔ اس روشنی میں اگر دیکھا جائے تو انسان کامل حقیقت محمدؐ (الحقیقت المحمدؐ) ہے جس کو اپنی ارضی تکمیل پیغمبر اسلام میں ملی۔ جیسے کوئی بیج جب زمین میں بویا جاتا ہے تو پہلے اس کا تنا زمین سے باہر آتا ہے۔ پھر شاخیں پھوٹتی ہیں اس کے بعد پتیاں اور پھول نکلتے ہیں اور آخر میں پھل آتا ہے۔ اور اس پھل میں وہی بیج ہوتا ہے۔ یہی کچھ انسان کامل یا حقیقت محمدؐ نے کیا جو "اللہ کی اولین مخلوق" ہے جو زمین پر پوری طرح محمدؐ کی شکل میں ظاہر ہوئی جو انسانیت کے موجودہ دور میں انسانیت کے لئے آخری پیغمبر ہیں۔ (پیغمبر آخرالزماںؐ)

تکمیل روحانی کے نقطہ نظر سے انسان کامل روحانی زندگی کا مثالی نمونہ ہے۔ کیونکہ یہ وہ شخص ہے جس نے سارے امکانات، انسانی حالت میں خلقی طور پر موجود۔ وجود کے تمام حالات کو سمجھ گیا اور پوری طرح جان گیا کہ انسان ہونے کے کیا معنی ہیں۔ تو یوں انسان کامل، اولاً تو پیغمبروں خصوصاً پیغمبر اسلام کے روپ میں ظاہر ہوتا ہے

اور دوسرے ہر عہد میں عظیم مشائخ واولیاء خصوصاً قطبوں کی شکل میں رونما ہوتا ہے جن کی ظاہری حقیقت دوسرے انسانوں جیسی ہوتی ہے لیکن ان کی باطنی حقیقت میں وہ تمام امکانات شامل ہوتے ہیں جو کائنات میں خلقی طور پر ہوتے ہیں کیونکہ انہوں نے اپنی ذات میں ان تمام امکانات کو حاصل کرلیا ہے جو کائنات اصغر اور مرکز کی حیثیت سے انسانی حال میں ہوتی ہے جو جملہ کائناتی اوصاف باصفات کو منعکس کرتی ہے۔ امکانی لحاظ سے ہر انسان انسان کامل ہے لیکن درحقیقت صرف انبیاء اور اولیاء کو اس خطاب سے مخاطب کیا جاسکتا ہے اور روحانی زندگی کے اصل نمونہ/ راہ تکمیل ذات ہی رہنمائی کی حیثیت سے ان کی پیروی کی جاسکتی ہے۔

تخلیق اور علم کائنات

(آفرینش اور علم آفرینش)

ابن عربی کے مکتوب فکر میں تخلیق کو الوہی نقش اول کے نمونے پر قائم وجود کے جوش وفشار کی حیثیت سے دیکھا اور سمجھا گیا ہے اور اس طرح انہیں عدم وجود کی یا ایک مخفی خزانہ کی حالت سے ایک ظاہری خارجی وجود کی صورت میں لایا گیا۔[۶۷] وجود کو روشنی کی علامت سے ظاہر کیا جاسکتا ہے اور اصل نمونہ یا نقش اول یا کائناتی اسماء وصفات کو رنگین شیشہ کے بہت سے ٹکروں سے ظاہر کیا جاسکتا ہے جن سے روشنی چھن کر آتی ہے اور مختلف قسم کے رنگ "عدم وجود کے آئینہ" میں منعکس ہوتے ہیں۔ کائنات بنیادی طور پر آئینوں کا ایک سلسلہ ہے جن میں حقیقت ربانی منعکس ہوتی ہے۔ یہ کائنات اسماء وصفات ربانی کی روبیت ہے جو انسان کامل میں موجود ہے۔[۶۸] ایک اور نقطہ نظر سے یہ ایک ابدی دریائے رواں ہے جس کے پانی کی ہر لمحہ تجدید ہوتی رہتی ہے لیکن وہ اپنی شکل برقرار رکھتا ہے جو اس کی تہ کی ساخت سے متعین ہوئی ہے۔ پانی نور وجود کی علامت ہے جو ساری کائنات میں سے ہر لحظہ ہر ایک پر رہتی ہے۔ اور دریا

کی تہہ نقش اول ان اصل نمونوں کی علامت ہے جو اس دریا کے بہاؤ کا عام رخ متعین کرتا ہے۔

ابن عربی تخلیق کا موازنہ انسانی منہ سے نکلنے والی آواز کی ترتیل سے بھی کرتے ہیں۔

جس طرح انسانی نفس یعنی سانس کے ذریعہ غیر ممیز آوازیں واضح ہوجاتی ہیں اور تلفظ صاف ہوجاتا ہے اسی طرح نفس الرحمن بھی اللہ کی سانس اپنے رحم وکرم کے ساتھ ان خاص امکانات کو معرض وجود میں لاتی ہیں جن کی علامت حروف والفاظ ہیں[۳]۔ جس طرح انسانی سانس میں سکڑنے اور پھیلنے کا دور ہوتا ہے اسی طرح کائنات بھی اسی قسم کے تکمیلی مرحلوں سے گزرتی رہتی ہے یہ ہر لمحہ فنا ہوتی ہے اور دوسرے لمحے پھر سے تخلیق ہوتی ہے اور ان دونوں مرحلوں کے درمیان میں کوئی زمانی جدائی نہیں ہوتی۔ جب وہ سکڑنے کے مرحلہ میں ہوتی ہے تو ذات باری کی طرف واپس آتی ہے اور پھر خارجی طور پر پھیلاؤ کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اسی طرح کائنات ذات باری کی رویت ہے۔ جس کی ہر لمحہ بغیر یکساں طور پر دوسرا لئے ہوئے تجدید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ صوفیائے کرام کا کہنا ہے کہ رویت باری میں کوئی تکرار یا اعادہ نہیں ہوتا[۴]۔ تخلیق کا ہر لحظہ اعادہ ہوتا رہتا ہے اور اس کے بظاہر "افقی تسلسل کو" "عمودی سبب" میں پرو دیتا ہے جو اپنے وجود کے ہر لمحہ اپنے ماورائی اصل میں ہوتا جاتا ہے۔

تخلیق کے اس تصور کے پس منظر میں ابن عربی کئی مختلف کائناتی منصوبے بیان کرتے ہیں جن میں سے ہر ایک میں کائناتی حقائق کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی کی گئی ہے۔ بعض اوقات وہ کائناتی نظام کو ایک شجر تصور کرتے ہیں جس کی شاخیں کائناتی وجود کے مختلف مدارج کی علامت میں اور کبھی وہ کائنات کو لوح محفوظ وقلم کے قرآنی تصور روایتی قرآنی علم الملائکہ اور بابلی علم کائنات کے چار عناصر کی شکل میں دیکھتے ہیں[۵]۔ یہاں محض ایک کائناتی منصوبے تک "ضرورتاً" محدود ہونے کا سوال نہیں کیونکہ کائناتی میدان پر مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے غور کیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کائناتی

حقائق کے کسی ایک پہلو کو اجاگر کرتا ہے۔ لیکن علم کائنات کی ان تقریباً تمام شکلوں میں ابن عربی اپنے خیالات کو بنیادی طور پر قرآن پر اور خصوصاً ان اسلامی تصورات پر مبنی کرتے ہیں جو اسلامی وحی و تنزل کی شکلوں سے اور عربی زبان کے حروف اور ان کی صوتیات بہت گہرائی سے وابستہ ہیں[۲۲]۔ گو اس تمام عمل میں ابن عربی ماقبل اسلام کے الکیمیا جیسے مکاتب فکر کے عناصر سے اکثر استفادہ کرتے ہیں۔

کائناتی منصوبہ کا مقصد بنیادی طور پر مختلف کائناتی نظاموں کو ان کے اصولوں سے مربوط کرنا ہے۔ اور یہ ثابت کرنا ہے کہ کس طرح مختلف عالمین اس اصول کا تعین کرنے والے ہیں۔ ان تعینات پر کئی طریقوں سے غور کیا جاسکتا ہے انہیں نور و ظلمات کے روایتی ۷۰ ہزار پردے سمجھا جاسکتا ہے۔

انہیں محض چند مخصوص احوال سمجھا جاسکتا ہے جن کے اندر کائناتی وجود کے خاص معیار پوشیدہ ہیں۔ ان کو مختصراً عروجی ترتیب میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے جیسے انسانی اور جسمانی شکلوں کی دنیا (عالم ناسوت) نازک روشنیوں کی دنیا یا نفسیاتی مادہ (الملکوت) جیسے دنیائے تخیل یا تمثل (عالم المثال) شکل سے پرے بالاتر ہے وجود روحانی (الجبروت) اور فطرت ربانی کی دنیا جو موجود کو مکمل صفات کے ساتھ ظاہر کرتی ہے (الاحوت) جو ان سب سے اوپر جوہر ربانی (لماہوت) ہے جو تمام تعینات سے ماورا ہے[۲۳]۔ یہ دنیائیں یا یہ تمام عالم جنہیں اگر حصول علم کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ موجودات بھی ہیں۔ اور یہ کائناتی وجود کے بنیادی معیار بھی ہیں جو جسمانی نفسیاتی اور روحانی مظاہر پر مشتمل ہیں۔

صوفی ان تمام عالموں کو بیان کرتا ہے اور ان پر مبنی علم کائنات کا ایک خاکہ پیش کرتا ہے تاکہ وہ ان تمام احوال کو حاصل کرنے کے قابل ہوجائے اور بالآخر ان تمام تعینات سے گزر کر اللہ سے واصل ہوجائے (واصل باللہ) کی کیفیت میں پہونچ جائے کہ کائناتی مظاہر کے جملہ میدانوں سے گزرتے ہوئے ہی اس کے سفر کی آخری منزل اللہ ہی ہے۔

وصل

ہر سارے تصوف کا مقصد اللہ کا قرب حاصل کرنا یا اللہ سے وصل ہے۔ جو اس عشق کا نتیجہ ہوتا ہے جو حسن وجمال خداوندی کے لئے انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ وصل عموما قلب کی بتدریج پاکیزگی اور تطہیر اور مختلف روحانی خوبیوں کے حصول سے پیدا ہوتا ہے جو بالآخر ذات الٰہی میں فنا اور بقا کی طرف لے جاتی ہیں ابن عربی وصل کی اس کیفیت کو نہایت اعلیٰ تجربہ تصور کرتے ہیں جو کسی طور پر بیان کئے جانے کے قابل نہیں جو دوسرے صوفیائے کرام سے مختلف ہو۔ ان کے خیال میں معرفت الٰہی اور خدا سے وصل مراقبہ کی اعلیٰ کیفیت یعنی انفرادی طور پر وجود کے خاتمہ (فنا) یا اس خاتمہ کے خاتمہ (بقا) نہیں ہوتا ہے جیسا کہ علم باطن کے بہت سے دعویداروں نے دعوی کیا ہے بلکہ اس سے مراد اس بات کا احساس ہے کہ سارا وجود ابتدا ہی سے اللہ کے ہاتھ میں ہے اور یہ کہ ہمارا کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو ختم ہو سکے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خود سارا وجود ذات خداوندی کی ایک شعاع ہے اور یہ کہ کوئی اور چیز کسی قسم کا کوئی وجود نہیں رکھتی یا جیسا کہ رسالہ وصل میں بیان کیا گیا ہے کہ بہت سے لوگ جنہیں معرفت الٰہی حاصل ہے انہوں نے وجود کو ختم کر دیا اور اس خاتمہ کے خاتمہ کو معرفت الٰہی کی شرط قرار دیا ہے لیکن یہ غلطی ہے اور صاف صاف ایک فروگذاشت اور سہو ہے اس لئے کہ معرفت الٰہی کے وجود کا خاتمہ اس خاتمہ کا خاتمہ مستلزم نہیں ہے کیونکہ چیزوں کا کوئی وجود نہیں اور جس کا وجود نہیں اس کا خاتمہ وجود کیا۔ کیونکہ خاتمہ میں وجود کا فرض کرنا مضمر ہے۔ اور یہ اصنام پرستی یا کثرت پرستی ہے۔ اس لئے اگر تو بغیر عدم وجود اپنے آپ کو چاہتا ہے تو اللہ کو مانتا ہے اور اگر نہیں تو پھر نہیں ہے

کارگر نقطہ نظر کے اعتبار سے اصل روحانی جو حسن خداوندی کے زور سے ہوتا ہے اس میں یہ بات مضمر ہے کہ فطرت خداوندی فطرت انسانی کا خاصہ بن جاتی ہے اور فطرت انسانی اللہ کی ذات میں گھر کر اس میں ڈوب جاتی ہے۔ اب چونکہ یہ کیفیت

نظری کے بجائے روحانی تجربہ کے نقطہ نظر سے زیر غور آئی ہے ہر تعلق کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کل تجربہ کا ایک پہلو پیش کرتا ہے جس کی ماہیت ناقابل بیان ہے۔ یعنی اللہ انسان میں موجود ہے اور انسان اللہ میں غرق ہے۔ پہلے طریقہ کار کی رو سے وصل سے مراد یہ ہے کہ اللہ مدرک بن جاتا ہے جو انسان کی آنکھوں سے "دیکھتا ہے" اور اس کے کانوں سے "سنتا" ہے۔ دوسرے طریقہ کار میں انسان اللہ میں ڈوب جاتا ہے اور اللہ کے واسطے سے "دیکھتا" ہے اور اس کے وسیلہ سے "سنتا" ہے۔ یہ اس مشہور حدیث پاک کے مطابق ہے کہ "وہ جو مجھ سے محبت کرتا اسے مجھ تک پہونچنے میں کبھی کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی تاآنکہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں۔ اور جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں وہ سماعت ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور میں وہ بصارت ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، میں وہ ہاتھ ہوں جس سے پکڑتا ہے اور وہ پیر ہوں جس سے وہ چلتا ہے[۵]"

وصل کی حالت/ کیفیت میں انسان کی انفرادیت روشن ہوجاتی ہے اور اس لئے وہ نور الٰہی میں غرق ہوجاتا ہے۔ یہ دنیا اور انسان مثل اللہ کے سایہ کے ہیں۔ روحانی انسان میں یہی پرچھائیں ہے جو اس میں موجود الوہیت کی وجہ سے شفاف اور روشن ہوجاتی ہے یا جسے ابن عربی فصوص میں فرد اور اللہ کے تعلق کے سلسلے میں بیان کرتے ہیں کہ:

> یہ روشنی کی طرح ہے جو سایہ/ پرچھائیں کے ذریعہ ڈالی جاتی ہے۔ ایک ایسا سایہ (اس روشنی کے لئے) ایک پردہ کے علاوہ اور کچھ نہیں اور جو شفافیت کی بنا پر بذات خود روشن ہے۔ انسان بھی کچھ ایسا ہی ہے جس نے حق کو جان لیا ہے اور دوسروں کے مقابلہ میں صورت الحق (اوصاف خداوندی) زیادہ براہ راست ظاہر ہوتا ہے زیادہ واضح طور پر آشکار ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم میں کچھ وہ لوگ بھی ہیں جن کے لئے اللہ ان کی سماعت، ان کی بصارت اس کے صلاحیتیں اور اعضاء نے جو نشانیاں اللہ کے نازل کئے ہوئے پیغام کے مطابق بتاتی ہیں یہ اس کے مطابق ہے[۶]"

وصل کی یہ اعلیٰ ترین کیفیت جو عارف کی اصل منزل مقصود اور انسانی زندگی کا کمال ہے وہ روحانی طریقوں کی مشق کا ثمو ہے جو احکام مذہبی یعنی شرعی عبادات سے شروع ہوکر قلب کی عبادات یا تخلیقی عبادت کی معراج پر پہونچتی ہے[۷] جس میں صوفی کا انتہائی اندرونی مرکز اسمائے حسنیٰ کے ورد کی لے اور ترنم میں گونجتی ہے جو ساری عبادت کا نچوڑ ہے۔

محی الدین پے درپے عبادت قلبی کی اہمیت اور تزکیہ باطنی کا اصرار کرتے ہیں جو بتدریج اس "ہمدردی" سے اللہ کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے جو جملہ روبیت خداوندی کو اس کے منبع اور اصل کی طرف لے جاتی ہے۔[۸]

ولی اللہ کی عبادت میں انسان اللہ سے دعا کرتا ہے اور اللہ انسان کی طرف متوجہ رہتا ہے۔ اور یہ عبادت انسان کی روح کو ڈھالتی اور سنوارتی ہے۔ سچے استغراق کی حالت میں جو عبادت باطنی کا کامل ترین طریقہ اور ساتھ ساتھ اس کا صلہ بھی ہے جس میں قلب تمام آلودگیوں سے اور کثافتوں سے پاک ہوجاتا ہے تو انسان کو احساس ہوتا ہے کہ "اللہ ایک آئینہ ہے جس میں تم خود کو دیکھتے ہو بالکل اسی طرح جیسے تم اس کا آئینہ ہو جس میں وہ آپنے اسمائے حسنیٰ اور ان کے اصول کا تصور کرتا ہے۔ اس کے اسماء اس کی اپنی ذات سے الگ نہیں اس لئے حقیقت یا تعلقات کی مماثلت اس کے برعکس ہوتی ہے۔[۹] اس لئے آخر کو رب رب ہوتا ہے اور مربوب یعنی بندہ مربوب رہتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اللہ ایک آئینہ ہوجاتا ہے جس میں روحانی انسان اپنی حقیقت کا تصور کرتا ہے یا اس پر غور کرتا ہے اور پھر انسان خود آئینہ بن جاتا ہے جس میں اللہ اپنے اسماء حسنیٰ اور اوصاف کا تصور کرتا ہے تاکہ ولی اللہ یا شیخ کے دل میں تخلیق کا مقصد اس حد تک حاصل ہوجاتا ہے کہ اللہ اس جوہر کو جان جاتا ہے جو اس خزینہ مخفی" میں رہا ہے یہی وہ علم ہے جس کی خاطر کائنات کی تخلیق کی گئی۔

وحدت ادیان

ابن عربی کے نظریات میں بڑی دلچسپ بات تمام مذاہب کے داخلی مشمولات کی وحدت میں ان کا یقین ہے۔ ایک ایسا اصول ہے جسے عموماً سبھی صوفیاء تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن شاذ و نادر ہی اس کی تفصیل کے تحقیق کی گئی جتنی کہ اس اندلسی شیخ و عارف نے کی۔[۸۰] جیسا کہ بیان کیا جاچکا ہے کہ اپنی ابتدائی زندگی میں انہیں اس اعلیٰ ترین مرکز کا دیدار ہوچکا تھا جہاں سے تمام الہامات وانکشافات ظہور میں آئے اور اپنی آخری عمر میں انہوں نے اکثر اسلام سے قبل روایات کے روحانی قطبوں (اقطاب) کے بارے میں لکھا۔ کلام الٰہی کا ان کے نظریہ میں درحقیقت الہام کے کائناتی اصول مضمر ہیں۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ ہر نبی اعلیٰ ترین کلام الٰہی کا ایک پہلو ہے اور وہ بذات خود کلام الٰہی ہے۔ علاوہ ازیں ابن عربی نے جہاں تک ان سے ممکن اور قابل عمل ہوسکا دوسرے مذاہب کی مخصوص جزئیات کے مطالعہ اور ان کے خارجی ڈھانچے میں پوشیدہ کائناتی معنی کو علاحدہ کرنے کی کوششیں کی۔[۸۱] آج مسلمانوں کی دوسرے مذاہب سے مفاہمت و مصالحت کے سلسلے میں تمام تر سنجیدہ کوششوں کو ان مضبوط بنیادوں پر قائم کیا جاسکتا ہے یا انہیں قائم ہونا چاہئے جو ابن عربی اور رومی نے مہیا کیں۔

وحی و تنزیل کے اندرونی (داخلی) معنوں تک پہونچنے کی غرض سے ابن عربی نے وحی و تنزیل کی خارجی شکلوں سے ماوراء ہونے کی جو کوشش کی اس سے کسی صورت میں یہ پہلو نہیں نکل سکتا کہ انہیں نیچے کی طرف سے مسترد کردیا گیا ہے۔ یعنی مذہب کی غیر استدلالی شکلوں اور ظاہری رسومات کو تسلیم کرنے سے انکار۔ بلکہ انہوں نے عامۃ الناس کی رسومات اور رواج کے قلب میں اتر کر عام سطح سے ماورا ہوجایا جائے و رسوم و رواج بذات خود مذہب کا جزو لاینفک ہیں اور انہیں اللہ کی طرف سے بھیجا گیا ہے اور جس کی انسان کو تقلید و پیروی کرنا چاہئے اگر روحانی زندگی کی اس کی جستجو کو حقیقتاً بار آمد

ہوتا ہے۔ مذہب کے انہیں عام اور رسمی پہلوؤں کے وسیلہ سے دوسرے صوفیاء کرام کی طرح ابن عربی نے وحی و تنزل کے اندرونی معنوں تک پہونچنے کی کوشش کی۔

بنیادی طور پر شبیہوں کو نذر آتش کرنا یا مذہب کے خارجی اور رسمی پہلوؤں کو مسترد کرنے سے مراد یہ ہے کہ انسان کو پہلے اسی پہلو میں موجود ہونے چاہئیں اگر کسی کے پاس کچھ ہے نہیں تو وہ اس کو رد کیسے کریگا یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جب محی الدین اور دیگر صوفیاء کرام نے اپنے مذہب کی شکلوں اور رسموں سے اپنی آزادی کا اعلان کیا تو وہ ایک مجمع سے مخاطب تھے جس میں ہر طرح کی مذہبی رسوم کی پیروی کرلیا گیا تھا کہ یہ تو ہونا ہی ہے۔ جب یہ اعلان کیا گیا تو اس وقت کی دنیا ویسی نہیں تھی جیسی آج کی ہے کہ جس میں بغیر عمل کیئے یا مذہب کے رسمی پہلوؤں کو مسترد کئے جانے کے امکانات ہوں وہ قاری کے ضمیر کے افق پر چھایا رہتا ہے۔ ابن عربی نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ رسمی اسلامی عبادتیں کرنے میں اللہ کے سامنے اپنے گناہوں پر نادم ہونے میں، قرآن کی تلاوت اور اسماء حسنی کے ورد میں گزارا اور انہیں عملوں کے وسیلہ سے نہ کہ ان کے باوجود انہیں یہ احساس ہوا کہ باری تعالی کی طرف سے بتائے گئے راستے ہی اس چوٹی پر پہونچاتے ہیں اور یہ کہ ایک مذہب کی بھرپور پیروی کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ سارے مذاہب کی پیروی کی جائے انہوں نے لامحدود اور غیر متعین کو منزّل تعیّنات کے عین قلب میں دیکھا اور اپنے مشہور اور اکثر نقل کئے جانے والے اشعار کے ذریعہ اپنے احساسات کا اظہار کیا۔

میرا قلب ہر قسم کی شکل میں ڈھل جانے کی صلاحیت
والا ہوگیا ہے۔
یہ غزالوں کے لئے ایک مرغزار ہے اور عیسائی راہبوں کے
لئے ایک صومعہ
اور بتوں کے لئے ایک مندر اور زائرین کے لئے کعبہ اور
تورات کی الواح اور صحیفہ قرآن۔

میں مذہب عشق کا پیرو ہوں۔ ناقۂ عشق مجھے جس راستے پر لے جائے وہی میرا دین وہی میرا ایمان ہے۔[۸۲]

ابن عربی کے بعد کا تصوف

تصوف پر ابن عربی کا اثر کس حد تک اور کتنا تھا یہ بتانا ممکن نہیں ہے بجز اس کے کہ ان کے بعد نظریۂ تصوف کی عملاً کوئی ایسی وضاحت و تشریح (تفسیر) نہیں پیش کی گئی جو کسی نہ کسی صورت میں اندلسی شیخ کی تصنیفات میں سے کسی نہ کسی سے متاثر نہ ہو۔ گو بعد کے کچھ مکاتب فکر ان کے کچھ اصولوں سے متفق نہیں تھے۔[۸۳] ان کی تصنیفات فوراً ہی ساری دنیائے اسلام میں پھیل گئی۔ تصوف کے عقیدت مندوں نے ان کی نثری تصنیفات کا مطالعہ شروع کیا اور ان کے اشعار اور غزلیں مختلف سلسلوں کے زاویوں میں گنگنائے اور گائے جانے لگے۔ اور آج بھی اس مطالعہ کا سلسلہ جاری ہے جیسا کہ سات صدی قبل تھا۔

مشرق میں ابن عربی کے نظریات کی اشاعت بیشتر صدرالدین القونوی کی بدولت ہے جو خود بھی تصوف کے عظیم ماہرین میں سے تھے۔ انہوں نے شیخ کی تصنیفات پر تبصرے لکھے اور بہت کچھ اپنی طرف سے اپنے استاد اور پیر کے نظریات کی تشریح میں لکھا۔[۸۴] بنیادی طور پر انہیں کے واسطے سے ابن عربی کے نظریات کے کئی اہم "سلسلہ اثر" مشرق میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ صدرالدین، جلال الدین رومی کے بڑے گہرے رفیق تھے۔ جن کی مثنویوں کو بعد کے ایران صوفیوں نے فارسی شاعری کی فتوحات سے تعبیر کیا۔ اور درحقیقت روزانہ کی نمازوں میں انہوں نے مولانا رومؒ کے امام کا کام انجام دیا۔ صدرالدین کی وساطت سے ہی رومی اور محی الدین کے مابین رشتہ اتحاد کو جانا جائے اسلامی روحانیت کے ایک اور کوہ گراں کی طرح جو اس سرزمین تصوف پر حاوی ہے جہاں کہیں بھی فارسی بولی یا سمجھی جاتی ہے۔ صدرالدین، قطب الدین الشیرازی کے استاد تھے۔ جنہوں نے سہروردی کی حکمت الاشراق کی بہت مشہور تفسیر لکھی ہے اور

مابعد الطبعیات کے بنیادی مسائل کے سلسلہ میں قطب الدین کے استاد نصیرالدین الطوسی سے مراسلت بھی کی ہے۔[۸۵]

ابن عربی کے نظریات پر صدرالدین کے درس میں حاصل کئے ہوئے وجدان کی بدولت عظیم صوفی شاعر فخرالدین العراقی نے اپنے لمعات کی تخلیق کی۔ اور تصانیف سے کہیں زیادہ اس تصنیف نے فارسی بولنے والوں کے علاقوں میں ابن عربی کو متعارف کرانے میں معاونت کی۔

محی الدین کے مکتب خیال کے مریدوں میں سارے مشہور مفسرین شامل ہیں۔ البسلوی، الکاشانی، القیصری، بابی آفریدی اور عظیم فارسی شاعر جامی جنہوں نے ابن عربی کی کئی تصنیفات کی اور عراقی کی لمعات کی تفسیریں لکھی ہیں۔ موخر الذکر کا نام اشیوت اللمعات ہے۔ ایران میں یہ تصنیف صوفی نظریات کے کتابچہ کی حیثیت سے آج بھی پڑھی جاتی ہے۔ اس ضمن میں عبدالکریم الجیلی کا بھی نام لیا جاسکتا ہے جس کی انسان کامل، فصوص کا باقاعدہ وضاحت ہے اور محمود شبستاری جن کی تصنیف گلستان مخفی میں تصوف پر ان کے نظریات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے جو ابن عربی نے اپنے فارسی اشعار کے ذریعہ بیان کیا ہے۔ شیعہ عارفین (علم باطنی رکھنے والے علماء) کا ایک گروہ بھی قابل توجہ ہے۔ اس میں ابن ترکہ، سید حیدر آملی اور ابن ابی جمہور[۸۶] ایسے ہیں جنہوں نے آہستہ آہستہ اس اندلسی شیخ کے نظریات شیعہ مذہب میں داخل کیا کہ بہت جلد ہی یہ شیعی روحانیت کے اصل ستون بن گئے اور ملا صدرا جیسے متاخر ایرانی شیوخ کی نظریاتی ترتیب میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ملا صدرا نے مرسیا کے ماہر استاد[۸۷] کی تعلیمات پر بہت زیادہ اعتماد کیا ہے۔ دیگر مسلم ممالک میں بھی ابن عربی کے نظریات کے طلباء اور مریدین صدیوں چھائے رہے جیسا کہ ان کی تصنیفات پر کثیر تعداد میں تفسیروں کی موجودگی سے ظاہر ہوتا ہے جو ہندوستان، اناطولیہ اور مصر میں شائع ہوئیں۔ جہاں الشارانی مصنفوں نے ان کی تصانیف کی تشریح ووضاحت میں کئی ضخیم کتابیں لکھیں۔

اسی طرح مغرب میں بھی ابن عربی کا اثر رہا۔ گو ان کی تصنیفات سرکاری حلقوں میں معروف نہیں تھی لیکن انہوں نے بہت غیر محسوس مگر سنجیدہ انداز میں مغرب کے fdali dimar خصوصا دانتے پر اثر انداز ہوئے جس کے یہاں صوفیوں سے بہت ہی گہری مماثلتیں ملتی ہیں۔ اس کی وجہ محض یہ نہیں ہے کہ تاریخ میں ان کے روابط قائم ہوئے بلکہ بنیادی طور پر اس لئے کہ وہ مسیح روایات کے حوالے سے کائنات کی وہی تشریح کرتا ہے اور بنیادی طور پر ویسے ہی یکساں روحانی تجربات کی عکاسی کرتا ہے[۸۸]۔

ر۔ میںڈلل میں محی الدین کا براہ راست اثر دیکھا جاسکتا ہے اور ساتھ ہی کچھ ان عیسائی اہل علم سینہ میں دیکھا جاسکتا ہے جو تاریخ کے اس عہد کے ہیں جب مسیحی مغرب اور اسلامی مشرق دو ایک ہی طرح کی تہذیبوں میں رہ رہے تھے اور انسان اور کائنات کے بارے میں ان کے مشترک خیالات تھے گو دینیاتی' معاشرتی اور سیاسی سطح پر کچھ رسمی اختلافات بھی موجود تھے۔

جدید دور میں ابن عربی کا اثر ہر اس جگہ دیکھا جاسکتا ہے جہاں تصوف کے پھلنے پھولنے کا سلسلہ جاری ہے مشرق میں ان کی تصنیفات اب بھی ہندوستان' پاکستان' افغانستان ایران میں پڑھائی جاتی ہیں۔ اور ان پر اب بھی تفسیریں لکھی جارہی ہیں[۸۹]۔ دمشق میں ان کا مقبرہ صوفیوں کی آماجگاہ اور مصر اور باقی کے شمالی افریقہ میں ان کی برادریوں کے ہفتہ وار اجتماعات میں ان کے نعتیہ اشعار گائے جاتے ہیں۔ اس صدی کے مشہور و معروف صوفیوں میں مراقش کے شیخ محمد التاولیؒ اور الجریا کے شیخ العلویؒ جو اس صدی میں اسلام کے بہت بااثر اور عظیم مشائخ میں سے ہیں ان سب نے بنیادی طور پر محی الدین کی تعلیمات کی پیروی کی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ تصوف کا جوہر روحانی تجربہ ہے جو ان مختلف طریقوں کی برکتوں سے حاصل کیا جاسکتا ہے جس کے معاملے میں تمام مابعد الطبعیاتی شکلیں محض اضافی ہیں۔ لیکن اس حد تک کہ تصوف کی اندرونی آتش نے چنگاریاں بکھیری ہیں اور انہوں نے ان نظریات کے ناقابل بیان بیش بہا مخفی خزائن کا اظہار کیا ہے جو لوگوں کی حقیقت

کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ ابن عربی کی روح ان سب پر سایہ فگن رہی ہے۔ ان تمام صدیوں میں انہوں نے ایک ایسی بیش بہا نظریاتی زبان مہیا کی ہے جس کی وساطت سے صوفیاء کرام نے علم روحانی کے اسرار ورموز ایک اندرونی روشنی کے اسرار جو اسماء حسنی کے جتنوں سے پھوٹتی ہے اس کو واشگاف کرنے کی سعی کی۔ ان کے قلوب اس نام کی روشنی اور برکت سے گونجتے ہیں جن سے وہ منور ہوتے ہیں۔ جیسے کہ ابن عربی ان سے پہلے منور کیے گئے تھے اور قدیم ماہرین فن ابن عربی سے پہلے جو وحی وتنزیل کے سرچشمہ تک پہنچتے ہیں جس نے تصوف کے طریقہ کو اس کی روحانی تاثیر اور ایک ایسی داخلی زندگی عطا کی جس نے تصوف کو ایک روحانی روایت کی حیثیت سے آج تک باقی وزندہ رکھا ہے۔ واللہ اعلم

حواشی وحوالہ جات

۱۔ اسلام کے اس بنیادی پہلو کو اسلامی روایت کے ایک حصہ اور اس کی راسخ العقیدگی کے ایک جزء لاینفک کی حیثیت سے مستشرقین کی ایک بڑی اکثریت نے تسلیم کرنے سے انکار کردیا۔ اس کی وجہ سے بیشتر اہل مغرب کی نظروں میں اسلام کی ایسی تصویر ابھری جو بالکل بے کیفیت، بے مزہ اور بے ثمر تھی اور جو روحانیت اور حسن سے یکسر بے بہرا تھی۔ ان چند معروف مغربی عالموں میں جنہوں نے تصوف کی قرآنی اصل کو تسلیم کیا مارگولی ایتھ اور خصوصا میسگنون اور کوربن کے نام لئے جاسکتے ہیں جبکہ بارٹن، نکلسن این پیلاسی اوسن، اور حالیہ زمانہ کے زیہنر اور آربری جیسے دوسرے مشہور عالموں میں سے بیشتر نے تصوف کی اصل وابتداء ہندو نو فلاطونی، مسیحی اور یہاں تک کہ زرتشتی بھی قرار دی ہے۔ ایسا اس لئے ہوا کہ ان عالموں نے صوفیاء کے مستعار ضابطوں کو غلطی سے داخلی تجربہ پر مبنی اور خود کفیل سمجھ لیا لیکن جو دراصل مطلقاً رسول خداؐ کی طرف سے نازل ہونے والی برکت پر مبنی ہے۔

۱۔ اسلام کے داخلی پہلو کی حیثیت سے تصوف کے متعلق نقطہ نظر کے لئے دیکھئے ایف، شووں کی بصیرت افروز تصنیف The Transcendent Unity of Religions ترجمہ پی پی، ٹالون سیٹڈ، خصوصا باب سوم۔ اور انہیں کی Comprendre l Islam (پیرس، ۱۹۶۱)، باب چہارم۔ مزید دیکھئے R. Gu enon کی تصنیف L Estoerisme islamique میں باب et L Occident L Islam کا ہیرو دو سود (پیرس، ۱۹۴۷)، صفحات ۱۵۹-۱۵۳

۲ دیکھئے ابوبکر سراج الدین، "The origins of Sufism" The Islamic Quarterly 3 : 53 – 46 (اپریل، ۱۹۵۶)۔ مزید دیکھئے میر ولی الدین The Quranic Sufism (دہلی، ۱۹۵۹)

۳۔ تصوف کے پیروں کو اسلامی زبان میں کبھی صوفیاء نہیں کہا جاتا۔ اسے بے ادبی تصور کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ صوفی وہ ہے جس نے اپنی منزل پالی ہے اور Supreme Identity" کی حالت کو پہونچ گیا ہے۔ صوفی طریقہ پیروکار کو عموما فقیر کہتے ہیں (روحانی طور پر غریب) یا متصوف کہتے ہیں یعنی وہ شخص جو تصوف میں شریک ہوتا ہے۔ یا فارسی میں درویش کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی کئی اور نام ہیں جو طریقہ (سلوک) کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ہیں۔

۴۔ چونکہ روحانی زندگی خود کو ایک مسلک اور طریقہ کے طور پر پیش کرتی ہے، جیسا کہ تلوازم میں ہے، اسلئے صوفی سلسلہ کو طریقہ اور اس میں ماہر کو اکثر اہل الطریقہ کہتے ہیں صوفی سلسلوں سے متعلق دیکھئے Encyclopaedia of Islam مرتبہ میسگنون اور او، دوپونٹ اور ایکس کپولانی کی کلاسیکی تصانیف Confreries religieuses musulmanes (الگر، ۱۸۷۹) اور ایل، les Marabouts et Khouares (الگر، ۱۸۸۴)

۵۔ یہ قول مشہور رسالہ قشیریہ (قاہرہ ۱۹۴۰) میں نقل کیا گیا ہے۔ ص ۲۰، مزید دیکھئے Islamic Quarterly میں The Origin of Sufism (اپریل، ۱۹۵۶) ص ۵۸

۔ روایتی مسلم علماء اور تصوف کے مغربی کے طلباء کے درمیان لفظ صوفی کے ماخذ کے سلسلے میں کافی بحث رہی ہے۔ رایوں میں اختلاف رہا ہے کہ آیا یہ صوف • معنی اون سے نکلا ہے جو ابتدائی زمانے کے صوفی اوڑھتے تھے یا صفا سے ماخوذ ہے جس کے معنی پاکیزگی یا صف یعنی نماز کی قطار سے، اس لئے کہ صوفیاء نماز میں امام کے پیچھے پہلی صف میں بیٹھتے تھے یا یہ یونانی لفظ سوفیاء سے نکلا ہے۔ لیکن یہ استخراج قرین قیاس نہیں کیونکہ عربی زبان میں یہ لفظ س سے لکھا جائے گا نہ کہ ص سے۔ کچھ ماہرین کا یہ بھی خیال ہے کہ صوفی کی اصطلاح اس قدر بلند وارفع ہے کہ کسی اور چیز سے اخذ نہیں کی جاسکتی۔ اور یہ کہ اس کی بنیادی اہمیت اس امر سے ظاہر ہے کہ علم جفر کے مطابق تصوف عددی اعتبار سے الحکمہ الالٰہیہ کے برابر ہے۔ دیکھئے آر، گونون کا مقالہ **L. Esoterisme islamique** نوٹ (ا) اوپر

اصطلاح صوفی کے مختلف معنی کے لئے دیکھئے آر، اے، نکلسن:

An historical inquiry concerning the origin and development of Sufism with a list of definitaions of the terms sufi and tasawwuf arranged chronologically" Journal of the Royal Asiatic Society of London (1906) pp. 303–348

۷۔ گو تصوف کی کوئی مکمل تاریخ نہیں لکھی گئی لیکن صدیوں پر محیط مختلف دبستان صوفیاء کے مطالعہ اور ان کے نظریات اور دستور و معمولات کو باہم مربوط ٹھہرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان میں سے یوروپی زبانوں میں سب سے اہم میسگون کی وہ متعدد مطالعات ہیں اور خصوصا اس کی **Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane** (پیرس، ۱۹۵۴) بالخصوص ابواب سوم تا پنجم اس کے علاوہ **La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj martyr mystique de L Islam** (پیرس، ۱۹۲۲) ہے جس میں اسلام کی پہلی صدیوں کی روحانی زندگی کے بارے میں بکثرت معلومات کا خزانہ ہے۔ اور انسائکلو پیڈیا آف اسلام میں تصوف پر ان کا مقالہ۔ مزید دیکھئے جی، سی، اناوتی اور ایل، گارڈیٹ کے حالیہ مطالعہ **Mystique musulmane** (پیرس، ۱۹۶۱) کا پہلا سیکشن جو تصوف کی تاریخ سے متعلق

ہے

اس سلسلے میں مشہور عالموں میں سے آر' اے' نکلسن جیسے عالم کے نام کا بھی ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اور خصوصاً ان کے اس مقالے کا حوالہ دیا جاسکتا ہے جو اوپر نوٹ (۶) میں ہے' ان کی تصنیفات Studies in Islamic Mysticism (کیمبرج' ۱۹۲۱)' The Mystics of Islam (لندن ۱۹۱۴) The Idea of Personality in Sufism (کیمبرج' ۱۹۲۳) اور ہجویری کی کشف المحجوب (لیڈن' ۱۹۱۱) کا ان کا ترجمہ حواشی۔

مزید دیکھئے ایم' اسن پے لی کی اوس کی

M. Asin Palacios El Islam cristianzado estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia (Madrid 1931) E.Dermenghem Les Saints musulmans (Alger 1944) and M. Smith Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East (London, 1931)

(انگر' ۱۹۴۴) اور ایم' اسمتھ' (لیدن' ۱۹۳۱)

صوفیاء کرام کی متعدد اہم تواریخ ہیں بلکہ یوں کہئے اسلام کے بزرگان دین کی زندگیوں اور ان کے احوال کے بیانات ہیں جو صوفیاء نے خود قلم بند کئے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ہیں السلمی کی طبقات الصوفیہ' ابونعیم الاصبہانی کی حلیہ الاولیاء فریدالدین عطار کی تذکرۃ الاولیاء اور عبدالرحمن جامی کی نفحات الانس ہیں۔

عربی اور فارسی زبان میں تصوف کی تاریخ کے کئی مطالعات ہوئے ہیں۔ عربی میں ہیں اے' الطباوی کی التصوف الاسلامی العربی (قاہرہ' ۱۹۲۸)' جے' عبدالنور کی التصوف عند العرب (بیروت ۱۹۳۸) ذکی مبارک کی التصوف الاسلامی ۲ جلدیں' (قاہرہ' ۱۹۵۴) اور اے' این' نادر کی التصوف الاسلامی بیروت' ۱۹۶۰)۔ فارسی مطالعات میں ہیں کیو' غنی کی تاریخ تصوف در اسلام (تہران ۱۹۵۴) اور بہت سے مطالعات بدیع الزماں فروزانفر اور جلالی ہمائی کے رومی' عطار اور دوسرے مشہور و معروف صوفیاء کے بارے میں۔

۸۔ اسی عہد پر سیرحاصل بحث میسگنون نے اپنی تصنیف Essai sur les origines کے باب چہارم میں کی ہے۔

۹۔ یہ تصنیف مغرب میں تقریباً غیر معروف ہے۔ اہل تشیع نے اسے ہمیشہ اسلام کی باطنی تعلیمات کے بنیادی ماخذ میں تصور کیا ہے۔ بہت سے صوفیاء کرام جنہوں نے ابن عربی کی تعلیمات کی پیروی کی انہوں نے اس کا مطالعہ کیا اور اس کی تفسیر لکھی۔

۱۰۔ محاسبی تصوف پر چند ابتدائی تصنیفات کے مصنف ہیں مثلاً کتاب التوھم اوارت اے' جے' آربری (قاہرہ' ۱۹۳۷) اور کتاب الرعایہ' اوارت ایم اسمتھ (لندن ۱۹۴۰)۔ یہ ضمیر کا جائزہ لینے کے اپنے طریقے کے لئے مشہور ہیں۔ دیکھئے ایم' اسمتھ' An Early mystic of Baghdad a Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al Muhasibi (لندن' ۱۹۳۵)

۱۱۔ بسطامی کی کچھ شطحیات (فقرے' بے ساختہ کلمات) اور کچھ ویدانتی تعلیمات میں مماثلت نے ایچ' سی' زیہنر کو تحریک دی کہ بسطامی نے تصوف کے جس دبستان کی اشاعت کی اسے ہندوالاصل قرار دے۔ دیکھئے اس کی تصنیف Mysticism Sacred and Profane (آکسفورڈ' ۱۹۵۷) صفحات ۲۲۶ اور خصوصاً اس کی Hindu and Muslim Mysticism (لندن' ۱۹۶۰) ص ۹۳' لیکن بسطامی کے ایسے کلمات یا فقرے جیسے تکون انت ذاکا یا سنسکرت کے "تت توم" اسی اتنے آفاقی ہیں اور حقیقت کے تانے بانے میں ان کی جڑیں اتنی مضبوط ہیں کہ ان کے بارے میں یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ کسی تاریخی لین دین سے متعلق ہیں۔

یقیناً اس عہد کے اور بہت سے مشہور صوفیاء کرام ہیں جیسے حضرت رابعہ بصری' ابن کرام' حکیم الترمذی اور ابوسہل التستری جن کے نام اس لائق ہیں کہ ان کا ذکر کیا جائے ان پر میسگنون نے.... Essai۔ باب پنجم' اور اناوتی اور گارڈیٹ نے اپنی La Mystique musulmane میں بحث کی ہے۔

۱۲۔ اسلامی فنون لطیفہ اور سائنس کے لئے دیکھئے سید حسین نصر کی 'Three Muslim Sages لاہور' ۱۹۸۸' باب اول۔

۱۳۔ تصوف کے ابتدائی دور کی اس اہم ماخذی کتاب کی اوارت آر' اے' نکلسن (لندن' ۱۹۲۱) نے کی۔

۱۴۔ ادارت و ترجمہ از اے، جے، آربری، اسی عنوان کے ساتھ، (کیمبرج، انگلینڈ، ۱۹۳۵)

۱۵۔ ان رباعیات کا انگریزی ترجمہ آر، اے، نکلسن نے اپنی تصنیف Studies in Islamic Mysticism میں کیا ہے۔

۱۶۔ دیکھئے سردار سر جوگیندر سنگھ

The Persian Mysticism The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari of Herat (London 1939)

۱۷۔ آسن پیلے سی راوس کا مطالعہ Abenmasarra Y su escuela (Madrid 1914) ابن مسرہ کے کچھ بنیادی کائناتی تصورات کا انکشاف کرتا ہے جو ابن عربی کے تصورات کی تشکیل پر اثر انداز ہوئے

۱۸۔ دیکھئے ڈبلیو، ایچ، ٹی، گیرڈنر کا اس تصنیف کا ترجمہ (لندن، ۱۹۲۴)

۱۹۔ اس خوبصورت رسالہ کی ادارت ایچ، رٹر (استنبول، ۱۹۴۲) نے کی

۲۰۔ یہ کتاب تصوف کے نقطہ نظر سے روحانی خوبیوں سے بہترین بحث کرنے والی تصنیف کی حیثیت سے مشہور ہے اسن پیلے سی اوس نے اس کتاب کا ترجمہ کیا اور حواشی لکھے ہیں۔ (پیرس ۱۹۴۳)

۲۱۔ نجم الدین کا لقب "مشائخ ساز" تھا۔ ان کے بارہ بڑے پایہ کے مرید تھے اور وہ سب ہی مشہور صوفیاء ہوئے۔ وہ تصوف کے اس وسط ایشیائی دبستان کے بانی تھے جس سے سمنانی، سعدالدین الحمویہ اور نجم الدین الدایہ جیسے نام وابستہ ہیں اور جو خصوصاً اس دلچسپی کے لئے معروف ہے جو اس نے روشنی کی علامتیت میں ظاہر کی۔ اور اس علامتیت کو روح کے مختلف اندرونی تجربات کے اظہار کے لئے استعمال کیا۔ ملاحظہ ہو ایچ کوربن "L Interiorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne" Eranos Jahrbuch 26 57–167 (1957)

ایران کا ایک صوفی سلسلہ جو بہت پھیلا ہوا ہے اور آج تک قائم ہے وہ ذہبیہ

کہلاتا ہے اس کا مرکز شیراز میں ہے۔ یہ کبرویہ کی ایک شاخ ہے۔

۲۱۔ ان کے فرض منصبی یا عمل کا ہندو مذہب کے شنکر اچاریہ سے کئی طرح موازنہ کیا جاسکتا ہے۔

۲۲۔ ابن عربی کی حمایت بعد کی صدیوں کی تقریباً سبھی روایتی تاریخوں اور سوانح عمریوں میں بیان کی جاچکی ہے، مثلاً المقری کی نفح الطیب، النووی کی بستان العارفین، الذہبی کی تاریخ الاسلام، الصفدی کی الوافی بالوفیات، الیافعی کی مراۃ الجنان، ابن کثیر کی البدایہ والنہایہ، الشعرانی کی الطبقات الکبریٰ، ابن العماد کی شذرات الذہب اور معصوم علی شاہ کی طرائق الحقائق۔ ابن عربی کی بہت سے سوانح حیات ہیں جو ان مریدوں نے لکھی ہیں جنہوں نے اپنے پیر کی ان الزامات کے خلافت مدافعت اور حمایت کی ہے جو کچھ فقہاء نے ان پر عائد کئے تھے۔ ان میں سے سب سے پرانی کتاب ابراہیم البغدادی کی مناقب ابن عربی ہے۔ ادارت الیس منجد (بیروت، ۱۹۵۵) اس میں مدیر نے پیش لفظ میں ابن عربی کے ماخذ کی ایک فہرست بھی دی ہے۔

ان کی زندگی پر یوروپی زبان میں کام کا جہاں تک تعلق ہے ایک اہم کتاب آسن پیلے سی اوس کی El Islam Cristianizado ہے جو محی الدین ابن عربی کی حیات اور روحانی طریقہ کے مطالعہ تک محدود ہے۔ اس میں مصنف نے مختلف روایتی ماخذ سے اس موضوع سے متعلق مناسب تفصیلات بھی جمع کی ہیں۔

مزید دیکھئے

H.Corbin L Imagination creatrice dans le soufisme d Ibn Arabi pp. 32ff and R.A. Nicholson "The Lives of Umar Ibnul- Farid and Ibnul Arabi" Journal of the Royal Society (1906) pp. 797–824

اس کتاب میں ان دونوں صوفیاء کامل سے متعلق شذرات الذہب کا اصل عربی متن شامل ہے ہے آسن پیلے سی اروس نے ابن عربی کے رسالہ القدس کا بھی ترجمہ کیا ہے اس کا عنوان ہے Vidas de Santones Andaluces (میڈرڈ، ۱۹۳۳)۔ اس

میں شیخ کی روحانی زندگی انھیں کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے جس سے ان کی زندگی کا ایک ایسا پہلو نمایاں ہوتا ہے جسے ان کی مابعد الطبیعاتی تحریروں کا مطالعہ کرتے ہوئے اکثر نظرانداز کردیا جاتا ہے۔

ابن عربی پر حال ہی میں عربی زبان میں بھی کچھ کام ہوا ہے جیسے ٹی عبدالباقی سرور کی ابن عربی (قاہرہ، ۱۹۵۵) اور عمر فرخ کی التصوف الاسلام (بیروت، ۱۹۴۷)۔ جس کا ایک باب محی الدین کے بارے میں ہے۔

۲۴۔ الفتوحات المکیہ (قاہرہ، ۱۳۲۹ ہجری) جلد اول ۵۴-۱۵۳- اس عبارت کا ترجمہ آسن پیلیے سی اروس نے ہسپانوی زبان میں کیا ہے اور یہ El Islam cristianizado pp 39–40 میں ہے۔ اور کوربن نے فرانسیسی زبان میں کیا ہے جو L Imagination Creatrice ·······PP 34–36 میں ہے۔

۲۵۔ یہ آیت قرآنی (۱۲ : ۲۰) کے حوالہ سے ہے جس میں حضرت موسیٰ کو حکم دیا جاتا ہے کہ اپنی نعلین اتار لیں۔ ابن عربی کا اس تصنیف میں دلچسپی لینا، جس کی اصل یقیناً شیعہ ہے، انتہائی اہم ہے خصوصاً اس لحاظ سے کہ بعد کے زمانے میں ابن عربی کا عالم تشیع میں بڑا گہرا اثر پڑنے والا تھا اور اس لحاظ سے بھی کہ سرعت کے ساتھ ان کے نظریات کو شیعہ علم باطنی میں ہضم کرلیا گیا۔

۲۶۔ ابن عربی اور ابن العارف میں کوئی بنیادی رشتہ ضرور رہا ہوگا اور متوخر الذکر کے واسطے سے ابن مسرح سے۔ گو کسی بھی طور ابن عربی کے سبھی نظریات کو ان کے پیش رووں کا مرہون منت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ تو بہرحال سب کے علم میں ہے کہ ان کے ابن عارف کے مرید عبداللہ ابن غزال سے دوستانہ مراسم تھے اور انکو المیریا سے متعلق بہت سے صوفیانہ سلسلوں سے واضح نسبت تھی۔

۲۷۔ ملاحظہ آسن پیلیے سی اوس کی 'El Islam Cristianizado' ص ۴۱، حاشیہ ۲ اور اچ، کوربن 'L Imagination creatrice' ص ۳۷، حاشیہ ۱۵

۲۸۔ یہیں ان کے نئے جنم والے شہر میں اپنی روانگی سے قبل ابن عربی نے اپنی پہلی تصنیف مواقع النجوم مرتب کی جس میں انہوں نے مذہبی رسوم میں پنہاں معانی

کی مختلف سطحوں کی تشریح کی۔

۲۹۔ حضرت خضر کی شخصیت اسلام کے روحانی نظام مراتب میں بہت اہم ہے۔ اور انکی حضرت الیاس پیغمبر سے بہت قریبی وابستگی ہے۔
حضرت خضر سے بے شمار قصہ کہانیاں منسوب ہیں۔ دیکھئے ایل میسکون
"Elie et son role transhistorique Khadiriya en Islam" Etudes
Carmelitaines Elie Le prophete (Paris 1956) II 269–290
اور ان کے بیشمار تحقیقی مطالعات جو ان برسوں میں Revue des etudes islamiques
میں شائع ہوئے ہیں۔ مزید ملاحظہ ہوں انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں مقالہ
جات al Khadir اور "الیاس" مصنفہ اے' جے' و۔ لسنک
خضر کے اصنام نویسانہ مطالعہ کے لئے دیکھئے اے' کے۔ کمار سوامی کی تصنیف
"Khawaja Khadir and the fountain of life in the tradition of Persian
and Mughal art" Ars Islamica 1:173–182 (1934)

۳۰۔ ابن عربی کے اپنے زمانے کی بہت سی مشہور و معروف شخصیتوں سے روابط تھے۔ ان میں سے کچھ جیسے سہروردی اور فارسی شاعر اوحد الدین الکرمانی سے ان کی ذاتی ملاقات تھی۔ ان کے علاوہ دوسرے لوگ جیسے ابن الفرید' سعدالدین الحمویہ اور فخرالدین الرازی وغیرہ تھے جن سے ان کی خط و کتابت تھی' (مثال کے طور پر ابن عربی کا مکتوب فخرالدین کے نام جس میں انہیں مشورہ دیا گیا ہے کہ وہ رسمی علم کو ایک طرف کرکے علم باطنی کی جستجو کریں۔ حال ہی میں فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ ایم' والسان
نے کیا ہے جو Epitre adressee a L Imam Ar-Razi " Etudes
Traditionnelles 62: 242–253 (جولائی اگست اور ستمبر اکتوبر ۱۹۶۱ کے شماروں میں
شائع ہوا)

۳۱۔ شامی عالم عثمان یحییٰ گذشتہ چند برسوں سے ابن عربی کی تصنیفات کے گہرے تحقیقی مطالعہ میں مصروف ہیں اور انہوں نے ترکی کے کتب خانوں میں کچھ معرکہ الآرا باتیں

دریافت کی ہیں ان کی اگلی شائع ہونے والی کتاب L Histoire et le classification des Oeuvres d Ibn Arabi ایک ایسے موضوع پر روشنی ڈالنے کے سلسلہ میں گراں قدر ثابت ہوگی جو آج تک پردہ خفا میں رہا تھا۔

۳۲۔ الشعرانی، کتاب الیواقیت (قاہرہ، ۱۳۰۵ ہجری)، فتوحات کے باب ۸۹ اور ۳۴۸ پر مبنی ہے دیکھئے کوربن L Imagination creatrice ص ۵۹ جہاں ان عبارتوں کا ترجمہ دیا گیا ہے جن میں ابن عربی نے اپنے الفاظ میں یہ بیان کیا ہے کہ اس تصنیف کے پیچھے کیا وجدان تھا۔

۳۳۔ اس سلسلہ میں دیکھئے

T.Burckhrdt Die Alchemie (Olten Switzerland 1960) and his

Cle Spriritueile de Lastrologie musulmane d apres Mohyiddin

ibn Arabi (Paris 1950)

جس میں ظاہر کیا گیا ہے کہ کس طرح اسکندریائی علوم کائنات اسلامی علم باطنی کے تناظر میں مدغم ہوئے اور کیسے اس کائنات نے جس میں مسلمان رہتے ہیں وحی و تنزیل کا رنگ حاصل کیا اور اس کی "مسلم کاری" ہوئی۔

۳۴۔ فصوص کئی بار اصل عربی زبان میں چھپ چکی ہے۔ ان میں سب سے زیادہ اہم (جس کا میں آئندہ حوالہ دوں گا) ابوالعلا عفیفی (قاہرہ، ۱۹۴۶) ہے جس میں مدیر نے اس تصنیف کی معروف تفسیروں میں سے بہت سے بیش قیمت سیکشن یکجا کر لئے ہیں جن سے متن کی تشریح اور وضاحت ہوتی ہے۔ اے ٹی، برخارث نے بڑی وضاحت کے ساتھ **La Sagesse des prophetes** کے نام سے شائع کیا (پیرس، ۱۹۵۵)۔ اس میں بڑی معاون تشریحات ہیں۔ انگریزی میں اس کا کسی قدر آزاد ترجمہ خواجہ خاں نے **The wisdom of the Prophets** (مدراس، ۱۹۲۹) کے عنوان سے کیا ہے۔

فصوص پر متعدد تفسیریں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور صدرالدین القونوی، عبدالرزاق الکاشانی، داؤد القیصری، عبدالغنی النابلسی، بالی آفندی اور عبدالرحمن جامی کی تفسیریں ہیں۔ یہ سب بعد کی صدیوں کے معروف صوفیائے کرام

ہیں۔ دنیائے اسلام میں جہاں کہیں تصوف کو فروغ ملا ان کا مطالعہ کیا جاتا رہا ہے۔ انھیں عرفان پر صف اول کی معتبر کتابیں سمجھا گیا ہے۔

جامی کی لوائح، ترجمہ ای، ایچ ونفیلڈ اور ایم۔ ایم قزوینی لندن، [illegible]) بھی فصوص کی تعبیر ہے اور اس کے بنیادی موضوعات کی تلخیص بھی ہے۔

۳۵۔ ملاحظہ کیجئے فصوص، ۴۷

۳۶۔ اس کتاب کے نام کی گہری اشاریت کو برخارث نے La Sagesse des prophetes pp. 6ff کی تمہید میں بخوبی تکمیل کو پہونچایا ہے۔

۳۷۔ ایچ، ایس، نی برگ نے اپنی کتاب Kleinere Schriften des Ibn al Arabi (Leiden 1919) میں ان تینوں تصنیفات کی ادارت کر کے مع ایک تعارف اور تلخیص کے ساتھ جرمن زبان میں ترجمہ پیش کیا ہے۔

۳۸۔ ان کے نام سے قرآن کی تفسیر جو قاہرہ سے شائع ہوئی وہ ان کے مرید عبدالرزاق الکاشانی کی ہے۔

۳۹۔ ہر موضوع پر ابن عربی کی اتنی تصنیفات ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا علیحدہ سے مطالعہ کئے بغیر ان کی تحریروں کے مشتملات کی طرف اشارہ کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔

۴۰۔ اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ آر، اے، نکلسن (لندن، [illegible]) نے کیا ہے۔

۴۱۔ مشہور و معروف خمریہ کا مصنف اور عربی زبان کا عظیم ترین صوفی شاعر ابن الفرید ابن عربی کا دوست اور ہم عصر تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک موقعہ پر ابن عربی نے ابن الفرید کو ایک خط لکھا اور اس میں ان کی تصنیف تائیہ کی تفسیر لکھنے کی اجازت چاہی۔ ابن الفرید نے جواب دیا کہ فتوحات بذات خود ایک تفسیر ہے اور اب اس کے مصنف کو ایک اور تفسیر لکھنے کی ضرورت نہیں۔

۴۲۔ یہ بات اس حد تک صحیح ہے کہ ابن عربی کے دبستان کے کئی پیروں نے ان کی اصطلاحات کی فرہنگیں مرتب کیں۔ یہ اصطلاحیں بعد کے صوفیاء نے اختیار کیں ان

میں سے اصطلاحات الصوفیا مرتبہ الکاشانی جو ان کے معروف مفسرین اور الجرجانی کی تعریفات خصوصاً مشہور ہیں۔ دیکھئے۔

al–Jurjani Definitiones Accendunt Definitiones theosophi Mohii de– din Mohammed Ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti ed. G. Flugel (Leipzig 1845)

مزید دیکھئے **Burckhardt la Sagesse des prophetes pp. 207 – 223** جس میں تصوف کی تکنیکی اصطلاحات شامل ہیں اور اس کے معنی کی تشریح کی گئی ہے اور فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

۴۳۔ ابن عربی کے "ماخذ" پر پیلے سی اوس کی تصنیف **El Islam cristianizado** کے حصہ دوم میں **(Doctrina Espiritual de Abenarabi)** ہیں، اپنی تصنیف **Kleinere Schriften** میں نائی برگ کی تمہید میں کوربن کی **L Imagination creatrice** کے حواشی اور ضمیموں میں اور اے، ای، عفیفی کی تصنیف **The Mystical Philosophy of Muhyid Din -Ibnul Arabi** (کیمبرج، ۱۹۳۹) کے ضمیموں میں بحث کی گئی ہے۔

۴۴۔ ملاحظہ ہو

T. Burckhardt "Nature sait surmonter nature" Etudes Traditionnelles 51: 10 – 24

۴۵۔ ابن عربی کی اہمیت اور ان کے اثر کو دیکھتے ہوئے، ان کے نظریات پر یورپی زبانوں میں معدودے چند مطالعات کئے گئے ہیں۔ اس سلسلہ میں عفیفی کے مشہور مطالعہ کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ جس میں کچھ اچھے ترجمے ہیں لیکن اس میں جدید یورپی فلسفہ سے ماخوذ تصورات کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جہاں درحقیقت ان کا اطلاق نہیں ہوتا **R. landau** کی تصنیف **The Phulosoply of Ibne Arabi (london 1959)** ذکر کیا جاسکتا ہے جس میں ابن عربی کے کچھ نظریات مختصراً زیر بحث آئے ہیں اور اس میں ان کی تحریروں پر مشتمل کچھ باب ہیں، کوربن کی **L Imaginetion creatrice** ہے جو شیخ کے نظریہ تخلیقی تخیل انسان، کائنات اور خدا کے درمیان موجود "ہمدردی" اور ان

سے متعلق دیگر مسائل نو زیر بحث لایا گیا ہے
ابن عربی کے نظریات کے مطالعہ کے لئے انتہائی اہم چیز

T. Barckhardts Introduction to Sufi Doctrine (لاہور ۱۹۵۹) جو دراصل فصوص کا اور عموماً تصوف کا تعارف ہے۔ اس کے علاوہ عبدالکریم الجیلی کے الانسان الکامل کا ترجمہ اور تعارف اس میں ابن عربی کے نظریات پر بہت باقاعدہ بحث ہے جو بعد کی صوبوں کے بہت بڑے صوفیوں میں سے ایک نے کی ہے۔ ایم' والساں نے بھی ابن عربی کے کئی مطالعات کئے ہیں جس میں ان تصنیفات کے ترجمہ بھی شامل ہیں اور جو Etudes traditionnelles میں ۱۹۴۸ سے بعد تک شائع ہوئے ہیں۔

۴۶۔ اپنی فتوحات' کے بارے میں ابن عربی لکھتے ہیں: "میری اور تصیفوں کی طرح یہ تصنیف اس طریقہ کار کی پابند نہیں جو فی زمانہ دوسروں کی تصیفوں میں اختیار کیا گیا ہے۔۔۔ تمام مصنفین' خواہ وہ کتنا ہی دعوی کریں کہ ان کی آزادی اور انکا اختیار احکام الہی کے تابع ہے یا وہ ان علوم کے فیضان کے تحت لکھتے ہیں جس میں انہیں مہارت حاصل ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنے آزاد اختیار اور مرضی کے تحت لکھتے ہیں۔۔۔ دوسری طرف وہ مصنف جو فرمان خداوندی کے تحت لکھتا ہے وہ اکثر ایسی باتیں قلبند کرویتا ہے جن کا اس باب کے موضوع سے (بظاہر) کوئی تعلق یا واسطہ نہیں ہوتا۔ ایک عام غیرمذہبی قاری کو وہ ایک غیر مربوط الحاقی عبارت معلوم ہوتی ہے۔ جبکہ میرا خیال ہے کہ وہ اس باب کے قلب سے تعلق رکھتی ہیں خواہ وہ کسی ایسی دلیل کے تحت ہوں جسے دوسرے نظرانداز کردیتے ہیں" فتوحات اول' ص ۲۴'

Asın Palacıos el Islam cristianizado p. 102 and

H. corbin Limagination creatrice p 59

۴۷۔ (مابعد الطبیات اور فلسفہ میں) ایسا فرق ان لوگوں کو غیر ضروری معلوم ہوگا جو مابعد الطبعات کو فلسفہ کی ایک شاخ سمجھنے کے عادی ہیں۔۔۔ ان دو طریقوں کے فرق کو واضح کرنے کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلسفہ کی ابتدا عقل و تعقل سے ہوتی ہے۔ (جو خالصتاً انفرادی صلاحیت ہے) جبکہ مابعد الطبیات خالصتاً ذہن سے شروع ہوتی ہے"

F. Schuor the irans cerdent lrity of Rdigcons p.9

ایک مابعد الطبیعاتی نظریہ ذہن میں کائناتی حقیقت کی تجسیم ہے۔ - - ایک فلسفیانہ نظام کچھ ایسے سوالات کا جواب دینے کی عقلی کوشش ہے جو ہم سے کئے جاتے ہیں۔ کوئی تصوف مسئلہ کی صورت صرف اس وقت اختیار کرتا ہے جب اسے ایک مخصوص معلوماتی کے تعلق سے دیکھا جاتا ہے۔

F. Schuon Spiritual Perspectives and Human Facts

trans. D.M. Matheson(London 1954) P. 11

۴۸۔ اس مسئلے کو ایک بالکل ہی مختلف روایتی پس منظر (یعنی تبتی بدھ مت) میں مطالعہ کے لئے دیکھئے

M. Pillis "The Marriage of Wisdom and Method"

France– Asie 17: 1601–1620 (January–February 1961

۴۹۔ خیالات کی دنیا میں رہنا تصورات کے ایک سلسلہ کو دوسرے سے مستقل بدلتے رہنا ہے۔ خالص منطقی استنباط اور استدلال میں تصورات فرسودگی حد تک معری اور بے وزن ہوجاتے ہیں اس سطح پر کسی بہتر نعم البدل کا امکان ہی نہیں رہ جاتا۔ کوئی بات اتنی معتبر نہیں جتنی کہ کثرت استعمال سے دماغ کا حق کو گھس دینا ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہوگا جیسے کہ صحیح اور سچ خیالات کسی سے انتقام لیں جو اپنے کو محض ان کے منطقی تصور اور سوچنے تک محدود رکھتا ہو۔ - -

ذہنی فنکاری جو ہمیشہ تصورات کے ساتھ کھلواڑ کرتی رہتی ہے اور جس میں کسی قطعی نتیجہ پر پہونچنے کی نہ تو صلاحیت ہوتی ہے اور نہ خواہش، اس میں اور تخلیقی فکر کی صلاحیت میں کوئی بھی چیز مشترک نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ تخلیقی فکر کے اصول وضوابط جیسے ابن عربی کے تھے) ایسی ذہنی فنکاری کی نظر میں بہت سادہ لوح ہوگے۔ یہ ذہنی فنکاری بصیرت اور وجدان کی مخالف ہے۔

F. Schuon Spiritual Perspectives and Human facts pp 11–12

حقیقت ربانی بیک وقت علم بھی ہے اور وجود بھی۔ جو اس حقیقت کی طرف آتا ہے اسے نہ صرف لاعلمی، جہالت اور شعور کی کمی اور کوتاہی پر غالب آنا چاہئے بلکہ

اس گرفت پر بھی جو محض خالص نظری علم اور اسی قسم کی دوسری "غیر حقیقی" چیزیں اس پر رکھتی ہیں۔ اس سبب سے بہت سے صوفیائے کرام نے جن میں عرفان اور علم باطنی کے بہت ممتاز نمائندے شامل ہیں، جیسے محی الدین ابن عربی اور عمر الخیام نے نظریاتی علم پر نیک عمل اور مراقبہ کو فوقیت دی۔ وہ حقیقی دانشوری ہے جس نے سب سے پہلے جملہ نظریاتی تصورات کی اضافی ماہیت کو تسلیم کیا۔ طریقت کے ذہنی پہلوؤں میں نظری تصورات کا مطالعہ اور وجدان کے ذریعہ اس سے ماورا ہونا، دونوں شامل ہیں۔ اگر باطل کو سختی کے ساتھ ہمیشہ خارج کردیا جائے تو ذہن، جو حق وصداقت کا وسیلہ بھی ہے اور کچھ مخصوص اعتبار سے اس کو محدود بھی کرتا ہے، وہ ذہن بذات خود بھی اتحاد پیدا کرنے والے مراقبہ میں خارج ہوجائے گا"

T. Burckhardt in Introduction to Sufi Doctrine p 103

۵۰۔ یہ تو صرف علم علامات کی اہمیت کے ساتھ ہی ہوسکتا ہے کہ روایتی علوم وفنون جو جدید ذہن کی نظر میں فرسودہ اور غیر موجہ ہوگئے ہیں انہیں پھر سے زندہ کیا جاسکتا ہے اور روایتی پیکروں میں مضمر معنی کو ان کے ذریعہ سامنے لایا جاسکتا ہے۔

۵۱۔ مشرق کی روایات کی مختلف علامتوں کا اور عہد وسطی کے مغرب اور ماقبل تاریخ کے لوگوں کا اے' کے' کماراسوامی اور حال ہی میں ایم۔ ایل ای" جیسے عالموں نے جو گہرا مطالعہ کیا اس نے اس دعوی کی ناقابل تردید مسلم حقیقت اور صداقت کو ثابت کردیا ہے۔

۵۲۔ جیسا کہ ایچ۔ اے۔ ولسن نے اپنی تصنیفات خصوصاً

Philosphy of Spinoza Unfolding the Latent Processes of His Reasoning (Cambridge Mass 1948) vol. 1 caps. 3 and 4

واضح کیا ہے کہ عہد وسطی کے فلسفیوں نے اللہ یا ذات پاک (**Pure Being**) کو بہ اتفاق رائے مادہ سے بلند وبالا تسلیم کیا۔ پھر یہ صوفیاء جو ذات باری کو وجود سے بھی ماورا مانتے ہیں، کیونکر یہ عقیدہ رکھ سکتے ہیں کہ اللہ مادہ رکھتا ہے جو اس میں اور

کائنات میں مشترک ہے؟ (جس میں وہ کائنات کے ساتھ شریک ہے) دیکھئے۔

T. burckhardt Introduction to Sufi Doctrine chap 3

مزید دیکھئے

A. K. Coomaraswamy "Pantheism Indian and Neo-Platonic"

Journal of Indian History 16:249–252 (1937)

اس تصنیف میں مصنف نے جو دلائل دئے ہیں وہ تصوف پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔

۵۳۔ فطری تصوف کا تصور زیر بحث لایا گیا ہے J. Maritain کی تصنیف

"L Experience mustique naturelle et Le vide" in Quatre essais

sur esprit dans sa condition charnelle (Paris 1956)

اسی طرح lacombe نے ہندوازم کے کئی مطالعات کئے ہیں جیسے

La Mystique naturelle dans L Inde" in Revue Thomiste 51:134–153 (1951)

R.C. Zaehner اور L. Gardet نے خصوصاً La Mystique musulmane pp. 90 ff

نے اس کا اطلاق مخصوص طور پر تصوف پر کیا ہے۔

۵۴۔ اس مسئلہ پر سنجیدہ اور گہرا بحث کے لئے دیکھئے

F.Schuon "Is There a Natural Musticism in Gnosis Divine Wisdom

trans G.E.H. Palmer (London 1957) chap.3

۵۵۔ ہم عموماً Mysticism کی اصطلاح کو استعمال کرنے سے احتراز کرتے ہیں۔ کیونکہ انگریزی میں اس لفظ کے معنی مبہم ہیں۔ اگر اس کو اس کے اصل مفہوم یعنی "اسرار ورموز کا سمجھنا" میں استعمال کیا جائے اور اسے دوسرے معنوں سے ممیز کیا جائے (جیسا کہ جرمن زبان میں Mystik اور Mysticismus میں فرق کیا جاتا ہے) تو پھر تصوف کو (اسلامی مسٹی سزم) Islamic Mysticism کہنا مناسب ہوگا۔

۵۶۔ تصوف پر یہ بہت اہم رسالہ کتاب الاجوبہ اور کتاب الالف کے نام سے بھی موسوم ہے۔ اسے کبھی کبھی دوسرے صوفیاء سے منسوب کیا گیا ہے جن میں

البلبانی اور السیوطی شامل ہیں۔ لیکن بہر حال یہ ابن عربی کے خیالات کا خاکہ یا خلاصہ ہے اور قطعاً ان کے کتب فکر سے تعلق رکھتا ہے۔ گو اس تصنیف کا اصل عربی متن ابھی تک شائع نہیں ہوا لیکن فرانسیسی زبان میں اس کا نہایت عمدہ ترجمہ عبدالہادی نے

Le Voile d Isis 34:15–17 (January 1933) and 34:55–72 (February 1933)

اور انگریزی زبان میں ایک ترجمہ T. H. Weir نے

Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection

Glasgow University Journal of the Royal Asiatic Society

(1901) 809–825 میں کیا ہے۔

۵۷- **T. H. Weir " Translation of an Arabic Manuscript pp. 809–810**

مخلوقات کے آزاد اور قائم بالذات وجود کے بارے میں ابن عربی لکھتے ہیں "اور تخلیق شدہ میزان کا وجود اور عدم وجود ایک ہی بات ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر ضرور تا کچھ نئی چیز ایجاد کی جاتی وہ پہلے کبھی اس کی وحدت میں نہ تھی۔ اور یہ ایک نقص ہوگا اور اس کی یکتائی وحدت اس قدر بلند وارفع ہے کہ وہ اس کا متحمل نہیں ہو سکتی۔" (اسی کتاب میں صفحات ۱۸۷–۱۸)

۵۸- یہ . فصوص کا اصلی موضوع ہے جیسا کہ اس کے پہلے دو ابواب سے ظاہر ہے جن میں ابن عربی کے تصورات اور نظریات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔

۵۹- برک ہارٹ نے **la Sagesse des prophetes** کی تمہید (ص ۹–۸) میں اس تصور کی پوری طرح تشریح کی ہے۔ آزادانہ اصولوں اور غیر مسلسل تصورات کا استعمال کیا جانا جو کہ عربوں کی خانہ بدوش سرشت سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے، ابن عربی کی تحریروں میں بار بار نظر آتا ہے۔

۶۰- قرآن ۳۰ : ۵۷) میں اللہ کو الظاہر اور الباطن اور الاول والاخر کہا گیا ہے۔

۶۱- احدیت، واحدیت اور دوسری اصطلاحیں جو ابن عربی نے استعمال کی ہیں انہیں

باقاعدہ منظم کیا گیا ان کی تشریح کی گئی ہے تاکہ ماورائے ادراک جو ہر ذات (Transcendent Essence) سے عالم مادی کی طرف نزول (descent) یا تعین (determination) کے جملہ مدارج کو بیان کیا جاسکے۔ یہ کام الجیلی اور جامی کے دبستان خیال کے بعد کے صوفیوں نے انجام دیا۔

۶۲۔ دیکھئے T. Burckhardt Introduction to Sufi Doctrine p. 62

۶۳۔ اس دوسرے پہلو سے شہادت کا کام تمام صفات مطلق کو صفات قدوسی میں تبدیل کرنا ہے پس کوئی حسن نہیں بجز اس حسن کے" اور کوئی نیکی اور خیر نہیں سوائے اس نیکی کے۔ الخ .... دیکھئے۔

F. Schuon "Shadah et Fatihah" in Le Voile d Isis 34:486–495

(December 1933)

۶۴۔ جہاں تک اسمائے حسنیٰ کا تعلق ہے وہ لازمی طور پر تعداد کے اعتبار سے محدود ہیں اور یہ ان صفات کے علاوہ اور کچھ نہیں جو کچھ بنیادی اصناف میں مختص کردی گئی ہیں اور جنہیں مقدس صحائف نے برائے برکت نافذ کردیا جن کی دہائی دی جاسکتی ہے۔

T. Burckhardt Introduction to Sufi Doctrine p. 63

۶۵۔ Anawati and Gardet la Mystique musulmane p. 54

۶۶۔ انسان کامل کے مختلف پہلوؤں پر ابن عربی کی ہر تصنیف میں بحث کی گئی ہے اور فصوص اسی تصور پر مبنی ہے۔ اور ان کی تصنیف شجرہ الکون (شجرۂ وجود) جس کا ترجمہ مع حواشی A. Jeffery نے

Studia Islamica (leiden) 10 : 43–77 and 11 : 113–160 1959 (1959) میں کیا ہے وہ خصوصی طور پر انسان کامل کے تصور سے ہی متعلق ہے اور ابن عربی کے نظریہ "کلمہ الٰہی" کا بنیادی ماخذ ہے۔

۶۷۔ "میں ایک خزینہ پوشیدہ تھا میں چاہتا تھا کہ مجھے جانا جائے اس لئے میں نے کائنات کی تخلیق کی" اس حدیث قدسی سے تصوف کا تصور تخلیق اور مقصود تخلیق کا خلاصہ ہے اسلام میں حدیث قدسی سے مراد رسول مقبول کے وہ اقوال ہیں جس کا

انہیں براہ راست اللہ کی طرف سے القا ہوا اور جن کے ذریعہ اللہ واحد متکلم کی حیثیت سے رسول اللہ کی زبان کے توسط سے مخاطب ہوتا ہے اس قسم کی حدیث قرآن سے کسی حد تک مماثل ہے۔ گو وہ اس صحیفہ مقدس کا جزو نہیں۔

۶۸۔ آئینوں کی علامت کو "انسان کامل" کے تصور کے ساتھ محمود شبستری نے اپنی گلشن راز میں جمع کیا ہے۔ اس سے متاثر ہو کر یہ تصورات یا نظریات مندرجہ ذیل اشعار میں ڈھل گئے ہیں جو ان کی انتہائی واضح اور صاف تشریح ہے جو متصوفانہ تحریروں میں مل سکتی ہے۔

عدم وجود ایک آئینہ ہے اور کائنات (انسان کامل کا) عکس ہے۔
اور انسان عکس کی آنکھ، جس میں "وجود حقیقی" چھپا ہوا ہے
تو اس عکس کی آنکھ ہے اور وہ ذات باری آنکھ کا نور ہے۔
جو کبھی اس آنکھ سے وہ کچھ دیکھ سکا جس سے چیزیں نظر آتی ہیں (یعنی خود آنکھ)
دنیا انسان بن گئی ہے اور انسان دنیا
اس سے زیادہ اس کی کوئی اور وضاحت نہیں ہو سکتی

اس کا قدرے مختلف ترجمہ E. H. Whinfield نے اپنے ترجمہ موسوم بہ گلشن راز

The Mystic Rose Garden (london–1980) verses 140–142

۶۹۔ ابن عربی اور دیگر صوفیائے کرام کی نظر میں عربی کے حروف تہجی یعنی قرآن کی مقدس زبان کے حروف جوہر سماوی کی علامت ہیں یا امکانات ہیں جن کا کائنات اور قرآن دونوں میں اظہار ہوتا ہے ملاحظہ کیجئے

M.A. Aini "Du mystere des lettres" in La Quintessence

de La philosophie de Ibn–i Arabi (Paris 1926) chap. II

۷۰۔ لاتکرار فی التجلی

تخلیق کی ہر لمحہ تجدید کے لئے جس کا عمل حصول (Process of realisation) اور "موضوعات مراقبہ" سے گہرا تعلق ہے اور جو صوفیاء کے اعمال سلوک (Incantatory rites) میں شامل ہوتے ہیں دیکھئے

Burckhardt "The renewing of creation at each instant" in

Introduction to Sufi Doctrine chap IV and Corbin L Imagination

creatroce......pp. 149 ff

۷۱- فتوحات میں جو کائناتی منصوبہ بیان کیا گیا ہے اس کا ایک بہت ہی واضح نمونہ برخارث نے اپنی تصنیف **la Sagesse des prophetes** میں ص ۲۰۸ میں پیش کیا ہے ابن عربی اور دیگر صوفیاء کا قرآنی کائناتی منصوبہ بنیادی طور پر آیہ الکرسی پر مبنی ہے۔

۷۲- بہت سے صوفیوں نے علم الکائنات کو عربی حروف کی علامتیت اور اسمائے حسنی کی صورت میں بیان کیا ہے جن کے داخلی معنی عربی رسم خط میں لکھے ہوئے ان حروف کی شکل سے وابستہ ہیں مثلاً فتوحات میں ابن عربی نے علم نجوم کی علامتیت کو علم الاسماء و حروف میں ملادیا ہے اور چاند کے ۲۸ منزلوں کو ان ۲۸ حروف میں سے کسی ایک کے مطابق کردیا اور ہر سیارے کو ایک نبی کے اور منطقہ البروج میں سے ہر علامت کو ایک صفت خداوندی سے وابستہ کردیا۔ گویا اس طرح کائنات کو اسلامیا یا مسلمان کردیا گیا۔ اس میں آسمانوں کا گھومنا ایک ایسا عمل معلوم ہوتا ہے جس کے ذریعہ وجود کی روشنی ساری کائنات میں ان مختلف صفات کے ذریعہ پھیلتی ہے جو اس کی روشنی کو مرتکز کرتی ہیں۔ اسلامی اور ہرمیسی علوم کائنات کی یگانگت جو ابن عربی نے پیدا کی اس کا ایک بصیرت افروز مطالعہ برخارث نے اپنی تصنیف **Cle spirituelle de l astrologie musulmane dapres Mohuddin Ibn Arabi** میں پیش کیا ہے۔

۷۳- دیکھئے

Anawati and Gardet La Mystıque musulmane pp. 232–233

جس میں ان تعینات کو مراقبات کی کیفیات سے جوڑا گیا ہے جو ذکر کی مدد سے پیدا ہوتی ہیں' جن کا خاکہ ابن عطاء اللہ الاسکندری نے پیش کیا ہے۔ مزید دیکھئے p. 96

Burckhardt Introduction to Sufi Doctrine

۷۴- **T. H. Weir "Translation of an Arabic Manuscript ••••p 811**

۷۵- یہ مشہور قول ان چالیس احادیث قدسی میں سے ہے جن پر تصوف کے نظریہ و عمل کی بنیاد ہے اور جن میں رسول اللہؐ کی باطنی تعلیمات کا لب لباب ہے۔ ابن عربی کے نظریہ وصل کے لئے دیکھئے۔

Burckhardt Introduction to Sufi Doctrine chap VII خصوصاً ص ۹۳ جہاں اس حدیث کو نقل کیا گیا ہے اور اس سے بحث کی گئی ہے۔

۷۶۔ فصوص ۱۴ اور la Sagesse des prophetes pp. 103–104

۷۷۔ عبادت کی بتدریج درون کاری' (interioization) یہاں تک کہ وہ قلب کی عبادت بن جائے اور اپنی حقیقی کیفیت میں عبارت کا تخلیقی قوت کا حامل ہونا تصوف کے لئے لازمی ہے اور بنیادی اہمیت کی بات ہے۔ صوفیوں کی "دیدار الٰہی کے ساتھ عبادت (theophanic prayer) اور قلب کی اور صلاحیت متخیلہ کی تخلیقی قوت پر بڑی مفصل بحث کوربن نے اپنی تصنیف L Imagination creatrice کے باب ۲ اور ۳ میں کی ہے۔ اس مختصر مطالعہ میں ہمیں تخیل کے معنی اور نفسیات سے متعلق ابن عربی کے دوسرے عناصر پر بحث نظرانداز کرنا پڑی ہے۔ ان کی تعلیمات کے اس حصہ پر نہ صرف برخارٹ اور کوربن کی تصنیفات میں بحث ہوئی ہے بلکہ اس کا مطالعہ کے اوپر Asin Palacios نے اپنے مضمون

"La Psicologia segun Mohidin Abenarabi" Actes du XIV Congres Inter des Orient (Alger 1905) vol. III (Paris 1907) میں نیز ابن عربی سے متعلق اپنے کئی اور مطالعات میں بحث کی ہے۔

۷۸۔ اپنے تمام طریقوں اور حضوری کے ساتھ عبادت کی اہمیت سے یہ بات صاف ہوجانی چاہئے کہ ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کا خواہ کوئی مفہوم ہو فلسفیانہ وحدت وجود سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے' جس سے اس کو اکثر ملا دیا جاتا ہے۔

۷۹۔ فصوص ص ۳ اور la Sagesse des Prophetes ص ۴۶-۴۵۔ اسی باب میں ابن عربی کلمۂ شیث (Word of Seth) کے بارے میں بھی لکھتے ہیں کہ ایک آئینہ دیکھنے پر انسان کو احساس ہوتا ہے کہ یا تو وہ صرف آئینہ کی سطح کو دیکھ سکتا ہے اور اپنا عکس نہیں دیکھ سکتا۔ یا پھر اپنے عکس کو دیکھ لے اور سطح کو نہ دیکھے۔

یہ بات اللہ کے تصور کرنے کے سلسلہ میں بھی صحیح ہے یا تو عارف اللہ کا تصور کرتا ہے اور اس صورت میں وہ اپنے جوہر ذات کو نہیں دیکھتا یا وہ اس جوہر ذات کو دیکھتا ہے لیکن خدا کو الگ سے نہیں دیکھتا ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ آئینہ اللہ اور کائنات کے اس رشتہ کی اور انسان کے اللہ کا تصور کرنے کی بہترین علامت ہے۔ نیز یہ کہ اللہ نے آئینہ خاص اسی مقصد کے لئے بنایا ہے کہ انسان کو ان ناقابل اظہار رشتوں کو سمجھنے

کے لائق بنایا جائے۔

۸۰۔ جلال الدین رومیؒ وحدت ادیان کا اکثر حوالہ بھی دیتے ہیں اور فیہ ما فیہ اور مثنوی میں بہت سی حکایات میں جن سے تمام انکشافات اور وحی وتنزل کے داخلی مشمولات کی وحدت رسمی سطح سے اوپر ثابت ہوتی ہے۔

۸۱۔ چونکہ اس زمانے میں دوسرے مذاہب کی طرح اسلام کی بھی ایک علحدہ دنیا تھی۔ اب چونکہ ان کی وہی ایک دنیا تھی اس لئے اس کی ضرورت نہیں تھی جیسا کہ آج ہے کہ وحی وتنزل کی آفاقیت کے اصول کو مخصوص موازنوں پر اور تفصیلات کے مطالعہ پر منطبق کیا جائے۔ دیکھئے

F. Schuon , The Transcendent Unity of Religions جہاں اس مسئلہ کے ہر پہلو پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

۸۲۔ ترجمان الاشواق، ترجمہ آر، اے نکلسن، ص ٦٧

اس سیاق میں اور ایسے ہی دوسرے سیاقوں میں عشق کے استعمال کو معرفت کا حاصل شدہ پہلو سمجھنا چاہئے۔ اسلامی روحانیت بنیادی طور پر عرفانی ہے لیکن یہ ایک ایسا علم باطنی ہے جس میں ہمیشہ عشق شامل ہوتا ہے اور وہ اس کی خوشبو سے معطر ہوتا ہے۔ صوفیاء جب عشق کا مقابلہ علم سے کرتے ہیں تو اول الذکر کا منشا یہ حاصل شدہ معرفت ہوتی ہے اور دوسرے سے ان کی مراد محض نظری علم ہوتا ہے جو مؤثر طور پر عمل میں نہیں آیا۔

۸۳۔ مثلاً وحدت الشہود کے مکتب فکر کا ابن عربی کے وحدت الوجود سے اختلاف تھا لیکن اس مکتب فکر کے لوگ بھی اس اندلسی ولی سے متاثر تھے۔ دیکھئے میرولی الدین،

Reconciliation between Ibn Arabis Wahdat al Wujud and the Muladdids Wahdat al-Shuhud" Islamic Culture 25: 43–51 (1951)

۸۴۔ دنیائے مشرق میں ابن عربی کے اثر اور صدرالدین جیسی شخصیات کی اہمیت پر

کوربن نے اپنی تصنیف Notes et Appendices to L Imagination creatrice" میں لکھا ہے۔ ملاحظہ کیجئے مزید:

S. H. Nasr Introduction to the Se Asl Of Mulla Sadra

۸- یہ مراسلت بہت جلد پہلی بار شائع ہوگی۔ اسے سیدی سلیمان بو حشم، تہران کے Institut Franco-Iranien کے زیر اہتمام سلسلہ وار شایع کریں گے۔

ا- یہ کم معروف شخصیات ایران کی بعد کی دانشورانہ اور روحانی زندگی کے لئے قدرے اہم ہیں مغرب میں ان کا مطالعہ پہلی بار کوربن نے اپنی تصنیف

"L Interiorization du sens en hermeneutique soufie iranienne"

اور شیعہ مسلک پر اپنی کئی اور مطالعات میں کیا ہے۔ یہ مطالعہ گذشتہ برسوں میں Eranos Jahrbuch اور ان کی کئی اور تصانیف میں اور حیدر آملی پر ان کے حالیہ مضمون میں زیر بحث آیا ہے۔ مضمون مذکورہ جلد ی Melanges Masse میں شائع ہوگا۔

۸۱- اثنا عشری شیعہ مذہب میں ابن عربی کے نظریات کا سرعت کے ساتھ جذب ہونا ایک دلچسپ سوال پیدا کرتا ہے کہ آیا ابن عربی کا شیعہ مذہب سے کچھ تعلق تھا۔ یہ سوال ایسا ہے جس پر بہت سی شیعہ شخصیات نے صدیوں غور وخوض کیا ہے۔ محی الدین شریعت کے اعتبار سے سُنّی سمجھے جاتے تھے تاہم انہوں نے بارہ اماموں پر ایک رسالہ قلم بند کیا جن کی شیعہ علماء باطن میں بڑی قدرو منزلت ہے۔ اسی طرح فتوحات (کے باب ۳۶۶) میں وہ مہدی موعود کا ذکر کرتے ہیں اور ان کے دوبارہ ظہور کی شرائط بیان کرتے ہیں اور یہ سب اس انداز اور پیرایہ میں بیان کرتے ہیں جو روایتی شیعہ ماخذ سے مطابقت رکھتا ہے۔ تصوف، اسلام میں شیعہ سُنّی تقسیم سے بالاتر ہے لیکن ابن عربی کے یہاں ان کائناتی اصولوں کے علاوہ کہ جو شیعہ اور سنی دونوں علماء باطن تسلیم کرتے ہیں، کچھ نظریات خالص شیعی انداز کے ہیں اور جن کا تعلق امامت ودیگر متعلقہ معاملات سے ہے۔ جس کی وجہ سے شیعہ مذہب سے ان کے امکانی تعلق کی مُتھی کو سلجھانا مشکل ہے۔

۸۸- دانتے پر اسلام اور خصوصا ابن عربی کے اثر کے بارے میں Asin Palacios نے
Islam and the Divine Comedy trans. H.Sunderland (London 1926)
and later E. Cerrulli Il Libro della Scala e la questione delle
Divina Commedia (Vatican City 1949) جس میں بیشتر آسن کے دعوے کی توثیق کی گئی ہے۔

۸۹- مثلاً فصوص پر حواشی کئی سال ہوئے ایران کے موجودہ زمانے کے ایک حکیم فاضل تونی نے تعلیقہ بر شرح فصوص (تہران ۱۳۱۶) کے عنوان سے شائع کیا۔

۹۰- شیخ التادیلی کے لئے دیکھئے محمد التادیلی' لا الہ اِلّا اللّٰہ' (ترجمہ عبدالرحیم التادیلی اور آرساری ذورث)
Etudes Traditionnelles 53:344–350 (December 1952) and La Vie traditionnelle cest la sincerite" trans. with notes by A. Broudier Etudes Traditionnelles 59:212–227 (August–October 1958)59: 263–271 (November–December 1958) 60:84–89 (March–April 1959)

۹۱- شیخ احمد العلوی جو اپنے مریدوں میں شیخ بن علیوا کے نام سے جانے جاتے ہے اس صدی کے عظیم اولیاء میں سے تھے۔ ان کی اپنی زندگی میں ہی ان کا اثر ان کے وطن الجزائر کی سرحدوں سے باہر دور دور تک پھیل گیا تھا اور آج ساری دنیائے اسلام میں پھیل چکا ہے اور یہاں تک کہ مغرب میں بھی جہاں ان کی حیات اور نظریات کے بارے میں کئی تحقیقی مطالعات کئے گئے ہیں۔ دیکھئے:

A. Berque "Un mystique moderniste" Revue Africaine 79 :
691–776 (1936)

M.Lings کی بہترین تحقیق:
A Moslem Saint of the Twentieth Century (London 1961) شیخ العلوی کا دوسرے مذاہب میں دلچسپی لینا ان کا مطالعہ کرنا اور اسلام اور دوسری مذہبی روایات کے درمیان مفاہمت اور مصالحت کی خواہش رکھنا جو مشترک دشمن مادّہ پرستی اور جدیدیت کے خلاف ہیں' قابل قدر ہے۔

باستانی پاریزی

(ترجمہ: شعیب اعظمی)

ذوالقرنین یا کوروش

مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر ترجمان القرآن جہاں قرآنی تعلیمات اور اس کے پیغام کے بارے میں بیش بہا نکات کی حامل ہے وہاں قرآن پاک میں مذکور بعض شخصیات اور قدیم اقوام کے سلسلے میں ان کی تحقیقات تاریخ اور علم الانسان کے میدان میں بین الاقوامی معیار تحقیق کو پہنچتی ہیں۔ اس ضمن میں سورہ کہف میں مذکور ذوالقرنین کی شخصیت سے متعلق مولانا کی تحقیقات کو بہت شہرت حاصل ہوئی۔ مولانا نے نہایت قوی منطقی اور تاریخی شواہد نیز قرآن میں مذکور ذوالقرنین کی خصوصیات کی بنیاد پر یہ ثابت کردیا ہے کہ یہ شخصیت صرف پہلی ایرانی سلطنت کے بانی کوروش اعظم یا سائرس کی ہوسکتی ہے۔ ترجمان القرآن میں سورہ کہف کی تفسیر میں شامل یہ حصہ بعد میں ترجمہ ہوکر ایک مضمون کی حیثیت سے ثقافہ الہند میں شائع ہوا تھا۔ باستانی پاریزی نے، جوکہ ایران کی مشہور ومعروف علمی شخصیت ہیں اور جن کی زندگی اور کارناموں پر ایک مضمون بھی

ڈاکٹر باستانی پاریزی، ڈین فیکلٹی آف ادبیات، دانشگاہ تہران، تہران

(مترجم) پروفیسر شعیب اعظمی، شعبہ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔

اکتوبر ۱۹۹۶ء کے اسلام اور عصر جدید میں شائع ہوا تھا۔ مولانا آزاد کو اس موقعہ پر پیش کیا تھا جبکہ مولانا ہندوستان کے وزیر تعلیم کی حیثیت سے ۱۹۵۱ء میں مغربی ایشیا کے دورے میں ایران بھی گئے تھے۔ بعد میں باستانی پاریزی نے کوروش اعظم کے سلسلے میں اپنی تحقیقات بھی کیں اور ان کو مولانا آزاد کی تحقیق کے فارسی ترجمہ کے ساتھ شائع کیا۔ مولانا آزاد کی تحقیق سے تو اردوداں طبقہ ترجمان القرآن کے ذریعہ واقف ہی ہے البتہ کوروش کے سلسلے میں باستانی پاریزی کی اپنی تحقیقات یہاں پروفیسر شعیب اعظمی صاحب کے ترجمہ کے ذریعہ پیش کی جارہی ہیں—— مدیر)

اس تحریر کی داستان، اس زمانہ سے متعلق ہے جب میں تہران یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کررہا تھا۔ اس زمانہ (۱۳۲۶ سے ۱۳۳۰ھ ر ۱۹۴۷ سے ۱۹۵۶ عیسوی تک) میں ایران کے بہت سے اخباروں کے لئے بہت سے عربی رسالوں اور مجلّوں کے خبروں کا ترجمہ کیا کرتا تھا۔ اور اس ترجمہ کی اجرت سے اپنے تعلیمی اخراجات پورے کرتا تھا۔ ۱۳۲۹ش ر ۱۹۵۰ء میں یہ اعلان ہوا کہ مولانا ابوالکلام آزاد اس وقت کے وزیر تعلیم ہند جو کہ لندن کی مسافرت پر تھے، ایران کے راستہ ہندوستان واپس ہوں گے اور تہران میں کچھ دیر کے لئے قیام پذیر ہوں گے۔

تہران میں واقع ہندوستانی سفارتخانہ یہ چاہتا تھا کہ انہیں کسی تقریب میں کوئی تحفہ پیش کیا جائے۔ میں نے اپنے ایک ادیب دوست جناب حسن فرامرزی اور اسی طرح جناب مسعود برزین نے جو اس وقت ہندوستانی سفارتخانہ میں مترجم کے عہدہ پر تھے، یہ جانا کہ مرحوم ابوالکلام اردو زبان میں قرآن کی تفسیر کرچکے ہیں اور اس تفسیر کا کچھ حصہ عربی زبان میں ایک رسالہ میں جو عربی زبان میں ثقافۃ الہند کے نام سے ہندوستان میں شائع ہوتا ہے، چھپ چکا ہے۔ اس رسالہ کے فوری ترجمہ کی اور اشاعت کی پیشکش ہوئی میرے بزرگ استاد مرحوم سعید نفیسی نے مقدمہ لکھا اور کتاب اس سال کے موسم گرما میں چھوٹی تقطیع پر چھپ گئی۔

اس کا ذکر ضروری نہیں کہ عرب ممالک میں سے کسی ملک نے بھی اور خاص طور سے عرب تمدن کے علم برداروں نے ابوالکلام آزاد کے نقطہ نظر کی طرف توجہ نہیں کی کیونکہ یہ ایک

ایرانی بادشاہ۔۔۔۔ اور بہرحال ایرانی تھا کہ جس کے ذکر کو قرآن میں جگہ ملی تھی۔ اور یہ وہ نکتہ ہے کہ کوئی عرب اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا ہے۔

ایران میں یہ کتاب ایک بار اور چھپی۔ اس کی تیسری اشاعت' میں نے اشارہ ادارہ رادیو' کے توسط سے انجام دی۔ جناب جہانگیر تفضلی اس زمانہ میں ریڈیو کے ڈائریکٹر تھے جنہوں نے چاہا تھا کہ وہ ترجمہ ریڈیو تہران کی نشریات کا جزو ہو اور اس کی رائلٹی ہم کو دی جائے۔

ماہ بہار ۴۲ شمسی ۱۹۶۳ء میں تابان نامی چھاپہ خانہ سے کتاب شائع ہوئی لیکن ۱۵ ماہ خرداد کا واقعہ ایک بڑا حادثہ تھا جس میں جہانگیر تفضلی مسند وزارت سے برطرف کردئے گئے اور ان کے سارے کاموں کو کان لم یکن شیا مذکورا بنادیا چھپنے والے کاغذ کے آخری پیکٹ کو ٹھیک ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ کو مطبع بھیجا گیا تھا۔

بہرحال کتاب تیسرے مہینے ۱۹۶۳ء میں شائع ہونے والی تھی کہ ایک روز سازمان امنیت کے سرکاری ادارہ سے ریڈیو کے دفتر میں ایک خط پہونچا۔ اس خط کو صرف میرے حوالہ کیا گیا کہ میں اس کا جواب دوں لیکن اس خط کی اصل کاپی مجھے نہیں دی گئی اور غالباً بے شبہ آج بھی وہ اس وزارت کے محافظ خانہ میں ہے۔ خط کی بنیاد ریڈیو کے سابق ڈائریکٹر کو برطرف کرنے کے لئے تھی لیکن اس کی آگ میرے دامن کو بھی جلا رہی تھی۔

خط کا مضمون یہ تھا: یہ اطلاع ملی ہے کہ ریڈیو کے ادارہ کا ارادہ ہے کہ وہ کوروش کبیر کے بارے میں کوئی کتاب چھاپے گا اور غالباً اس کے مقدمہ میں بھی مترجم نے یہ لکھا ہے کہ کوروش کی ماں یہودی قوم سے تھی اور کوروش عبرانی اور یہودی زبان جانتا تھا۔ اب جبکہ حکومت کے اراکین جشن شہنشاہی کے ابتدائی مراحل کی تیاریوں میں مصروف ہیں' یہ بات کہ کوروش سلطنت ایران کا بانی' نسلاً یہودی ہو' ایک گہری سازش ہے جسے نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔ خصوصاً اس لئے کہ کتاب کے مترجم وہی شخص ہیں جنہوں نے کچھ دنوں پہلے نادر شاہ کے بارے میں ایک مقالہ لکھا تھا اور ملّی توہین کے مرتکب ہوئے ہیں۔

جب میں نے خط کی اصل کاپی مانگی تو خصوصی حاکم یارفر نے جو' خط کو ریڈیو کے دفتر م

لے آیا تھا' یہ کہا: نہیں' ہم خط کو آپ کو نہیں دینا چاہتے' ہم تو یہ چاہتے تھے کہ خط کا مضمون آپ کو بتادیا جائے' اور اگر آپ کوئی جواب دینا چاہتے ہیں تو دے دیجئے تاکہ وہ محفوظ کرلیا جائے اور شاید آپ کے لئے یہ بات بے فائدہ نہ ہوگی۔

میں یقیناً تھوڑی دیر کے لئے سہم گیا اور میں نے دفتر کے چند لوگوں سے پوچھا کہ کہیں میرا رکارڈ خراب نہ ہوجائے۔ مرحوم سرھنگ چنگیزو [illegible] جنھوں نے خود میری کتاب پڑھی تھی' تحقیق کی اور کہا: نہیں تمہارا رکارڈ شدہ بیان ادارہ سازمان امنیت میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا ہے اور اس خط کا نشانہ بھی تم نہیں ہو' بید پر لکڑی ماری ہے تاکہ چنار کا درخت ہل جائے۔ یہ بہتر ہوگا کہ تم ایک خط لکھو اور بتاؤ کہ اس سلسلہ میں تمہارا کوئی خاص مقصد نہیں ہے۔

میں نے ایک خط لکھا جس میں' میں نے اس کا اظہار کیا: کہ یہ بات کہ کوروش عبرانی زبان جانتا تھا' کوئی بری بات نہیں ہے بلکہ اس میں ایک نئے امتیاز کا اضافہ ہوتا ہے کیونکہ وہ ایران کے ان چند سلطانوں میں سے ہے جو اپنی مادری زبان کے علاوہ' ایک خارجی زبان بھی جانتا تھا۔ حقیقتاً' میں نے کوروش کی شخصیت میں کوئی کمی نہیں کی ہے بلکہ میں نے اس میں ایک چیز کا اضافہ کیا ہے لیکن یہ عذر گناہ سے بھی بدتر تھا اور اس کی وضاحت ضروری نہیں ہے کتاب کی فروخت مطلقاً تائید کے لائق قرار نہیں پاسکی۔ بلکہ اس کے تمام نسخوں کو جو قابل توجہ تعداد تھی اور کئی ہزار چھپی تھی۔ انہیں دبا دبا کر گتے کی شکل میں بدل دیا گیا' اور یہ خادم بھی قدیم مصنفین کی مانند "گذرے ہوئے واقعہ سے ڈر گیا اور چپ بیٹھ رہا" پھر اس کے بعد حق المحنت اور روٹی کے ٹکڑے کا ذکر نہ کرنا ہی بہتر تھا۔

تقریب ذکر کوروش

ابوالکلام آزاد مرحوم نے اپنی تفسیر میں کوروش کے ذوالقرنین ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے' یہ امر کہ ابوالکلام کا نقطہ نظر درست ہے یا نہیں' ایسا موضوع ہے جس کے بارے میں سارے مفسرین ہم خیال اور متفق نہیں ہیں لیکن یہ تمام لوگ بھی بے شبہ ان کے دلائل کو بے بنیاد قرار نہیں دیتے ہیں اور ان کو رد بھی نہیں کرتے ہیں۔

ان دنوں جب کہ علامہ طباطبائی تفسیر المیزان لکھ رہے تھے اور چونکہ کتاب کے نسخے نایاب تھے، اپنی مرقومہ کتاب میں جسے انھوں نے اپنے لرزتے ہوئے ہاتھوں سے تحریر فرمایا تھا۔ اور میں نے اس کی تیسری طباعت کے لئے اسے مطبع کی تحویل میں دیا تھا اور جو شائع نہ ہو سکی اور افسوس کہ اب بھی وہ میری دسترس سے باہر ہے، انھوں نے مجھ سے خواہش کی تھی کہ میں اس کتاب کا ایک نسخہ ان کی خدمت میں پیش کروں اور مخلص نے پیش کیا بھی اور اس خط کی وصولیابی حجۃ الاسلام جناب ہادی خسرو شاہی کے دستخط سے مشتہر بھی ہو گئی۔

مرحوم طباطبائی نے تفسیر المیزان میں، اس بارے میں تحریر فرمایا ہے

> "بعضوں نے کہا ہے کہ ذوالقرنین وہی کوروش ہے جو کہ ہخامنشی بادشاہوں میں سے ایک فارس میں گزرا ہے اور جو ۵۳۰-۵۲۹ قبل مسیح میں حکمراں ہوا تھا۔ یہ وہی تھا جس نے ایرانی سلطنت کی بنیاد ڈالی اور فارس اور ماد کی دو مملکتوں کو یکجا کیا، بابل فتح کیا اور یہودیوں کو بابل سے یروشلم میں مراجعت کروانے کا حکم دیا۔ ہیکل کی تعمیر نو میں بڑی مدد کی، مصر کی مملکت اپنی تسخیر میں لی... پھر مشرق کی جانب رخ کیا اور اس کے آخری علاقہ تک بڑھتا گیا۔
>
> اس سلسلے میں ہمارے دور حاضر کے بعض علماء یعنی ہندوستان کے سرسید احمد خاں، اور مولانا ابوالکلام آزاد نے اس کی وضاحت اور قرین قیاس تشریح میں سخت کوشش کی ہے۔[۲]
>
> مرحوم طباطبائی نے ۸ صفحات کے اندر، ابوالکلام کے مکمل خیال اور نظریات کا خلاصہ کردیا ہے اور آخر میں لکھا ہے "... یہ تھا ابوالکلام کے کلام کا خلاصہ، اگرچہ اس کے بعض حصے خالی از اعتراض نہیں لیکن دوسری تمام باتوں کے علاوہ قرآنی آیات سے ان کا تطابق زیادہ روشن اور قابل قبول ہے..."[۳]

حقیقت بھی یہی ہے کہ کوروش کی خصوصیات، ذوالقرنین سے بہت حد تک

مماثلت رکھتی ہیں کوروش کے بارے میں ایران کی روح' انقلاب کے بعد تھوڑی حساسیت کا شکار ہوگئی اور وہ بھی بظاہر اس بنا پر تھی کی شہنشاہیت کے ۲۵۰۰ سالہ جشن میں' کوروش' شاہی حکومت کے مؤید ارا کین میں سے ایک اور یہاں تک کہ ایرانی شہنشاہیت کے بانی کی حیثیت سے توجہ اور باربار گفتگو کا موضوع بنا۔ اور چونکہ یہ جشن شہنشاہی ایک نامناسب موقع پر منائے جارہے تھے اور ایرانی حکومت کی سیاست ایرانی روح سے مکمل طور پر متصادم تھی' اس لئے یہ صورت پیش آئی کہ جو کچھ بھی کوروش کے بارے میں کہا جاتا تھا۔ بڑی احتیاط کے ساتھ تسلیم کیا جاتا تھا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل حقائق بھی پیش نظر رہنے چاہئیں تھے۔

اول تو یہ کہ کوروش ایرانی سلطنت کا بانی نہیں ہے۔ ایرانی ریاست کا استحکام' اس سے سالوں اور صدیوں قبل مادوں اور عیلا میوں کے ذریعہ ہوچکا تھا اور کوروش دراصل مادی اور عیلا می تمدن کا اصل وارث تھا اور اپنا نسب ان دونوں خاندانوں تک پہونچاتا تھا۔ اور اسی سبب سے' عیلا میوں کا پایہ تخت شوش (سوس) اور مادوں کا دارالسلطنت' ہمدان اس کے گرما اور سرما کے پایہ تخت رہے ہیں۔

دوسرے یہ کہ کوروش نہ فقط سلطنت کا مئوید نہیں تھا بلکہ اس نے مادوں کی سلطنت کا تختہ الٹ دیا تھا اور حکومت کی ایک ایسی تازہ بنیاد رکھی تھی جس پر اس کے جانشینوں نے جمہوری طرز حکومت کی طرف پیش قدمی کی تھی۔

تیسری بات یہ کہ کوروش نہ صرف پہلے بادشاہوں کی طرح سخت تند خو اور ظالم نہ تھا بلکہ کوشاں تھا کہ ایران کے رہنے والوں اور قوموں کے درمیان اخلاقی بنیاد پر نرمی' آسانی' مساوات اور رواداری قائم ہو' یہ پہلے کے بادشاہ۔۔ مادوں اور اس کے بعد۔۔ داریوش[٥] نے جو کہ صرف کوروش سے بہت دور کی خاندانی قرابت رکھتے تھے اور ایک بے پناہ فوجی بغاوت کے ساتھ' حکومت کو اپنے ہاتھوں میں لیا تھا' نیشنلزم کی بنیادوں پر بھروسہ' اور ایرانی قومیت کی اساس پر سلطنت کی عمارت تعمیر کی تھی۔ اور بہرحال اگر کوروش غیر معمولی صلاحیتوں کا حامل نہ بھی رہا ہو' پھر بھی تمام ایرانی بادشاہوں کے

درمیان، ایک نمایاں شخصیت ہے۔

ارسطو جس وقت انقلاب اور اس کے اسباب کا ذکر شاہی حکومت کے سلسلہ میں کرتا ہے تو وہ اس کی مناسبت کے لئے کوروش کا نام لیتا ہے۔ وہ لکھتا ہے "... شہنشاہیت اور ظالمانہ[۶] حکومت میں انقلاب کے مقاصد جمہوری طرز حکومت کے مقاصد سے فرق نہیں رکھتے ہیں۔ شاہی حکومت اریسٹوکریسی کی وہی شکل ہے اور ظالمانہ حکومت، جمہوریت اور اس کی درمیانی شکل کی مختلف النوع افراط و تفریط کی پیداوار اور دونوں طرز حکومت کے عیوب کا مجموعہ ہے اور اس طرح لوگوں کے لئے سب سے زیادہ نقصان پہونچانے والی حکومت ہے۔

ظالم حکمراں ہمیشہ وہ لوگ رہے ہیں جو عوامی گروہوں کے درمیان سے، انہیں افسروں کے ستم سے نجات دلانے کے بہانے، اٹھ کھڑے ہوئے ہیں اور اس طرح قوت اور اعتبار حاصل کرلیا ہے۔ اس طرح کی ایک جماعت، اس وقت رواج پاگئی جب بادشاہوں نے، ان قانون کو توڑنے کے لئے جو ان کے اجداد پر مسلط کردئے گئے تھے من مانی شروع کردی۔ دوسرا گروہ اس وقت جبکہ حکمران طبقہ نے اپنے وظائف کے زمانہ کو طول دینے کے لئے، یہ موقع غنیمت جانا اور عوام سے منھ موڑلیا۔ پس سلطنت اسی بنا پر اریسٹوکریسی سے وجہ اشتراک رکھتی ہے کہ اس میں ہر فرد یا اس کے اسلاف کے فضائل، اور اسی طرح قید وبند اور نمایاں خدمات کو اہمیت دی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ تمام اشخاص جو حکمرانی کے تخت پر متمکن ہوئے ہیں، پہلے اپنے ملک یا عوام کی خدمت کرچکے ہیں یا ان کے اندر خدمت کی قوت رکھتے رہے ہیں، کدروس CODRUS کے مانند بادشاہوں کے گروہ نے اپنے عوام کے ذہنوں سے ان کے رعیت ہونے کا خیال دور کردیا ہے۔ اور کوروش کی مانند ایک گروہ نے اپنے ملک کو غلامی سے نجات دلائی ہے اور لاسد، مونی اور اور مقدونی جیسے بادشاہوں کے گروہ نے اپنے مملکتوں کی توسیع کے لئے نئے نئے ملک فتح کئے ہیں۔

بادشاہ کا فرض یہ ہے کہ کمزوروں کو لوگوں کے آزار سے اور عوام کو حکمرانوں کے

ظلم سے بچائے لیکن ستم گر یا ظالم جیسا کہ بار بار کہا گیا، بادشاہ عوام کی بہبودی کی طرف توجہ نہیں کرتا ہے۔ ان ظالموں کا مقصود، لذت پرستی اور بادشاہوں کا مقصد تفاخر ہے۔ بادشاہ شہریوں کو اپنی نگہبانی پر مقرر کرتے ہیں، لیکن ظالم حکمران اس کام میں بیگانوں سے مدد کے خواستگار ہوتے ہیں۔ ظالموں کی حکومت جمہوریت اور عیوب کو اپنے اندر جمع کرلیتی ہے۔[۸]

البتہ کوروش کی زندگی کے مثبت نسبی اسباب میں سے بھی ایک چیز اقلیتوں کے ساتھ اس کا برتاؤ اور اس کی سلطنت کے کاموں میں ثابت شدہ برقرار آثار ہیں۔ وہ امتیاز جس سے ایران کے بیشتر بادشاہ، افسوس کہ بہرہ رہے ہیں نظامی گنجوی فرماتے ہیں۔

سکندر بانصاف نام آوراست   وگرنہ زما ہریک اسکندر است
(سکندر اپنے انصاف کی بنا پر مشہور ہے   ورنہ ہم میں ہر ایک اپنی جگہ سکندر ہے)

جیسا کہ میں نے عرض کیا: ممکن ہے کہ تمام مفسرین، ابوالکلام آزاد کے قول اور نظریہ سے اتفاق نہ کرتے ہوں، لیکن چونکہ، یہ وہ آخری بات ہے جو ایک مسلمان شخص کے توسط سے قرآن میں مذکور ذوالقرنین کے بارے میں کہی گئی ہے اور ایرانی تاریخ سے براہ راست مربوط ہے، ضروری تھا کہ اس کا ترجمہ کیا جائے۔

وہ مطالب جو مصنف نے مقدمہ کے عنوان سے اس کتاب پر اضافی حیثیت سے بیان کئے ہیں، کوروش کے بارے میں وہی ایرانی روایات اور عرب مورخین کا بیان ہے جو اب تک کم جگہوں پر دیکھا اور پایا گیا ہے۔ اور اس تحقیق کو مصنف نے، کئی سال قبل انجام دے لیا تھا اور کتاب کی تیسری اور چوتھی اشاعت میں شائع ہوچکا تھا اور چونکہ کوروش کے بارے میں یہ مواد اسلامی اور غیر اسلامی مشرقی مورخین کے نظریات پر مشتمل ہے، اس لئے اس اشاعت میں بھی چھپ رہا ہے۔

ان مسائل میں سے بہت سے جو انہیں منابع سے نقل ہوئے ہیں۔ جیسے کوروش کی ماں کا یہودی ہونا، اور کوروش کا عبرانی زبان جاننا، انقلاب اسلامی ایران کے پہلے اور

بعد بھی، اہل تحقیق اور صاحب نظروں کی نکتہ چینی اور اعتراض کا باعث رہے ہیں۔ لیکن بہرحال یہ وہ مطالب ہیں جو قدماء کی کتابوں میں مذکور ہوئے ہیں، اسی لئے انہیں سرسری طور سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی ان کی طرف سے بے اعتنائی برتی جاسکتی ہے۔

کوروش کے بچپن کا راز

یہ خیال کہ بابلی قوم کے بعض منتخب افراد کوروش کے فلاحی کارناموں کی جانب متوجہ ہوئے اور اس کے ساتھ خط وکتابت کی ہے، صرف ابوالکلام کا ہی نہیں ہے۔ قدیم مورخین میں سے بہتوں نے اس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے اور بابل کے لوگوں کے ساتھ کوروش کے روابط۔ فتح سے قبل۔ کے بارے میں گفتگو کی ہے۔

یہ بات کہ جو کتزیاس نے لکھی ہے کہ کوروش قبائلی چرواہے کا بیٹا تھا اور جو بدرجہ مجبوری راہ زنی کا پیشہ اختیار کر بیٹھا۔ وہ اپنی جوانی کے زمانہ میں بڑے اوچھے کاموں میں مشغول رہا کرتا تھا جس کی بنا پر اس نے بارہا کوڑوں کی سزا پائی" راہزنی کا مطلب یقین کی حد تک عیاری اور فریب دہی ہے۔ وہ کام جو ایران میں ہمیشہ روزی اور روٹی حاصل کرنے کا وسیلہ شمار ہوتا ہے اور ہمارے بادشاہوں میں سے بہتوں نے ـــــ اسی عیاری اور فریب دہی ـــــ جو بسا اوقات راہزنی جیسے پیشوں کے ساتھ بھی مربوط رہی ہے، کے ذریعہ تخت وتاج حاصل کیا ہے اور میں نے ایک جگہ اس قسم کے امراء اور بڑے لوگوں کی ایک فہرست تیار کردی ہے[۵]۔

سابقہ ادس (حران) یونیورسٹی کی تاریخ میں اشارہ کیا گیا ہے کہ کوروش نامی ایک ایرانی تھا اور یہ کوروش جوکہ ایرانی ولایت کا حاکم تھا۔ اس نے مدرسہ حران کو بند کروادیا[۶]۔ اس عہد کی سریانی کتابوں میں اس ایرانی حاکم کو کوروش سگ دہان کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

یہ بات فراموش نہیں ہونی چاہئے کہ بیشتر نامور لوگوں کے بچپن کے سرگزشت

ہاں اور ایک دوسرے سے خلط ملط ہوگئی ہے۔ مثلاً بخت نصر کے بارے میں کہتے
ے..... بخت نصر کیقباد کی اولاد میں سے ایک تھا، اس کا نام کوروش تھا، کہتے ہیں کہ
پن میں بدمزاج تھا۔ اس کی ماں اور دائیاں اس سے عاجز تھیں چنانچہ اسے ایک جنگل
ے تنہا چھوڑ آئیں وہاں ایک کتیا نے بچے دے رکھے تھے اور بچوں کو دودھ پلا رہی
ھی۔ بخت نصر کو ان کے بعد دودھ پلاتی تھی یہاں تک کہ بچہ جوان ہوگیا اور خوبرو اور
ڈر اور ہوشیار ثابت ہوا.....[۱۱]"

ہم کو معلوم ہے کہ ھرودوت، کوروش بزرگ کے بارے میں بھی کہتا ہے کہ اسے کوہستان میں لے گئے جہاں سے ایک گڈریا اٹھا کر اپنے گھر لے گیا۔ اس کی بیوی نے یک مردہ بچہ جنا تھا تو ماں نے بچے کو دودھ پلایا اور یہ وہی کوروش کبیر ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ اس عورت کو ھرودوت نے اسپاکو کے نام سے یاد کیا ہے ور اس کلمہ کے معنی "کتیا" لکھا ہے.....[۱۲]"

غرض یہ کہ ابوبکر عتیق نیشاپوری اس میں اضافہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> "جب بخت نصر نے اسرائیل کو فتح کیا اور صرف ایک صبح کے ناشتہ کے وقت بنی اسرائیل کے ۳۰ ہزار پیغمبر زادوں کو تہ تیغ کیا۔ بچوں کو پالنے سے اٹھالیتا اور ہوا میں اچھال دیتا تھا اور تلوار سے دو ٹکڑے کردیتا تھا،.....[۱۳] آخر کوروش ہمدانی کا ظہور ہوا اور اس نے بنی اسرائیل کی مدد کی اور اللہ تعالیٰ نے اسے بخت نصر پر فتح عطا فرمائی۔
>
> یہ کلمہ "اولی باس[۱۴]" اس سورۃ میں بخت نصر کی صفت ہے۔[۱۵]"

تاریخ کے بہت سارے ہیرو، غیر عادی تاریخ ولادت کے حامل ہیں، وہی سکندر جسے بعضوں نے ذوالقرنین کہا ہے۔ اس کے بارے میں مشہور ہے کہ جیوپیٹر، سانپ کی شکل میں اس کی ماں اولیمپیاس کی خوابگاہ میں وارد ہوا اور اس سے مباشرت کی اور اس سے اسکندر پیدا ہوا، اور اسی دلیل کی بنا پر، اپنا نسب خداؤں تک پہونچایا۔

میسوپوٹامیہ اور طوفان نوح کے ہیرو گیل گمش کے باب میں یہ عقیدہ ہے کہ جس وقت وہ شکم مادر سے عالم وجود میں آیا تو حاکم وقت کے خوف سے جس نے حکم صادر کیا تھا کہ کوئی عورت بار آور نہ ہو۔ حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ کے پیدا ہونے کی داستان۔ اس نو زائدہ کی ماں نے مجبوراً بچے کو مکان کی کھڑکی سے باہر پھینک دیا۔ اتفاقاً اس وقت ایک عقاب فضا میں پرواز کررہا تھا اور اپنے پھیلائے ہوئے بازوؤں سے کسی شکار کی جستجو میں تھا، وہ بچہ عقاب کے پھیلے ہوئے بازوؤں پر گرا۔ عقاب نے اسے اپنی پشت پر سنبھال لیا، پہاڑ میں لے گیا اور اپنے نوزائیدوں کے ساتھ اسے بڑا کیا اور یہ عقاب زادہ آخر کار بابلی اساطیر کا ہیرو بن گیا۔

اسی نمونہ کی داستان، رستم کے باپ، زال کی ہے جس نے سیمرغ کے ذریعہ پرورش پائی اور اس کا بیٹا رستم جو کہ سیمرغ کے اشارہ پر، آج کل کے لوگوں کے بقول سر۔ ارین (آپریشن سے یا فارسی زبان کی تعبیر کے مطابق "رستم را" ماں سے پیدا ہوا۔

یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ سگ کوروش کا بخت نصر کو دودھ پلانے کی روایت بعد کے زمانوں کی روایت میں شامل ہوگئی ہے اور کوروش سگ وہاں کی صفت شاید اس روایت سے کوئی مناسبت رکھتی ہوگی یعنی شاید کوروش کے لئے یہ صفت پیدا کرلی گئی تھی۔ اور یہ احتمال قوی اس کی عیاری اور راہزنی۔ کتیا کے دودھ پئے ہونے کی صورت میں، یا اس کا دہن، کتا کے منھ پر رکھا ہوا (اس توجہ کے ساتھ قبل از اسلام کتا نجس نہیں تھا بلکہ توجہ کا مرکز بھی تھا، اور مرتے وقت، زرتشیوں کے اعمال میں سے ایک عمل "سگ دید" کی رسم بھی رہی ہے۔

اور یہ صفت مثلاً اس قسم کی صفات میں سے ہے جو حضرت عیسیٰؑ سے متصف کردی گئی تھی اور وہ لفظ "مسیح" ہے جو لغوی معنوں میں "اصطبل کا نجات یافتہ" کہا جاتا ہے۔ اور داستان یہ ہے کہ شہنشاہ اغسطس کے عہد میں بیت اللحم میں، یروشلم کا ایک قبریں قریہ ہے، مریم علیہ السلام جو ناصرہ کے مقام سے اپنے قصبہ کی طرف چل پڑی تھیں، اپنے ورود کے وقت اپنے لئے قیام کی کوئی جگہ نہ پاسکیں چنانچہ مجبوراً ایک

کاروالسرا کے اصطبل میں پناہ لی اور اسی جگہ شب میں حضرت عیسیٰ تولد ہوئے۔ اور چونکہ مکان میں کوئی جگہ نہ تھی، ان کی ماں نے انہیں اصطبل میں خاموشی سے سلادیا۔[١٦]

میرا مقصد یہ ہے کہ شاید کوروش کے لئے عیاری کے لقب کے لئے ایک ایسی ہی قسم تھی جیسے کہ حضرت یعقوب کے لئے سندرن (ہتھوڑے) کی اور سرناوک انہیں یعقوب کے لئے اور "خر" یعقوب کے ہر چچازاد بیٹوں اور انہیں جیسے (اسرائیلیوں کی اولاد) لوگ۔[١٧]

درحقیقت کوروش کو کتیا کے دودھ پلانے اور ھرودت کی اسپاکو کے بارے میں، اور کوروش سگ دھان کے بارے میں بعد کے زمانوں میں ایک روایت موجود تھی جو آپس میں خلط ملط ہو گئی ہے۔[١٨]

بظاہر وہ لوگ جنھوں نے کوروش کو بہمن بن اسفندیار سمجھا ہے[١٩] وہ اس بنا پر کہ کوروش کے ساتھ بہمن کی سرگذشت کی روایت کئی جگہوں پر یکساں ہے۔ دینوری لکھتا ہے:

> "کہتے ہیں کہ جب اسفندریار کا بیٹا بہمن بادشاہ ہوا تو حکم دیا کہ ان قیدیوں کی باقی ماندہ تعداد کو جنہیں بخت نصر اسرائیل سے قید کرلایا تھا شام واپس لوٹا دیا جائے تاکہ وہ اپنے وطن میں دوبارہ بس جائیں۔ بہمن نے قبل اس کے کہ بادشاہ بنے ایراخت[٢٠] دختر سامان پسر آر خنعم پسر سلیمان پسر داؤد سے شادی کرلی تھی اور برادر نسبتی[٢١] کو شام کی بادشاہت عطا کردی تھی اور اسے حکم دیا کہ وہ اپنے ساتھ باقی ماندہ لوگوں کو لے جائے اور شہر ایلیا کو دوبارہ بسائے۔ اور ان لوگوں کو اسی طرح رکھے جیسے کہ وہ شہر میں آباد تھے، سکونت دے اور تخت سلیمان کو بھی واپس لے جاکر اس کی جگہ نصب کردے۔"

روبیل قیدیوں کو اپنے ساتھ لے گیا انہیں ایلیا پہونچایا اور اس شہر کو دوبارہ بسایا اور مسجد بھی تعمیر کی۔

بہمن سیستان گیا اور رستم کے خاندان کے افراد اور بیٹوں کو گرفتار کرکے ایک

ایک کو مار ڈالا اور اس کے شہر کو غارت کر دیا۔ کہتے ہیں کہ بہمن شروع میں یہودی ہو گیا تھا اور آخر میں اس دین کو چھوڑ کر مجوسی ہو گیا اور اپنی بیٹی خمانی سے جو اس عہد کی خوبصورت ترین عورت تھی، شادی کر لی۔ جب اس کا آخری وقت آ پہونچا تو خمانی کے شکم میں اس کا بچہ تھا بہمن کے حکم پر تاج شاہی اس کے شکم پر رکھا گیا اور مملکت کے بزرگوں کو حکم دیا کہ وہ اسُ کے فرماں بردار اس دم تک رہیں جب تک بچہ پیدا نہ ہو۔ اور اگر لڑکا ہو تو خمانی اس وقت تک اسی طرح بادشاہت کر لے جب تک اس کا بیٹا بڑا اور کار آمد ہو جائے۔ اور جب اس کی عمر ۴۰ سال کی ہو جائے تو بادشاہت اس کے سپرد کردیں۔[۲۲]

حمزہ اصفہانی ان روایات کو اس دلیل کے ساتھ تسلیم نہیں کرتا ہے کیونکہ اس کے حساب کے مطابق ان سلطنتوں کی تاریخیں ایک دوسرے سے دوسو سال کا فرق رکھتی ہیں۔[۲۳] لیکن ہم یہ نہ بھولیں کہ اس عہد کی روایات کی صحیح تاریخ کا تعین سوا دوسو سال کے اختلاف کے ساتھ اتنا غیر معمولی نہیں ہے کیونکہ ساری روایات ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہیں۔

لیکن ان روایات سے جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ بہمن کا سیستان جانا ہے، اور یہاں سیستان کے بجائے سکستان یاد کرنا چاہیئے کیونکہ اس بات کی کوئی لازمی دلیل نہیں ہے کہ یہی آج کا سیستان رہا ہوگا۔ در واقع کوروش کی آخری لڑائی بھی سکاؤں کے ساتھ ہوئی تھی جہاں وہ مارا گیا، دوسری جانب اسفندیار کا رستم کے ہاتھوں مارا جانا اس کے نئے دین کے خاطر تھا جو احتمالاً زرتشتی مذہب رہا ہے۔ اور اس بارے میں رستم نے بے پناہ جنگ کی۔ اس طرح زرتشتی مذہب کی پیدائش یا کم از کم اس کی تجدید نو، ہخامنشیوں کے ابتدائی دور حکومت میں ہوئی ہے، اور اگر کوروش نے اس دین کو اختیار نہیں کیا ہو تو بھی باری، داریوش کے باپ وشتاسپ اور خود داریوش نے اسے سرکاری مذہب کا درجہ دے دیا۔[۲۴]

دراصل حمزہ اپنی کتاب کے اس باب میں کلمہ "کے" کی الجھنوں میں گرفتار ہو گیا

اور کے لہراسپ اور کے خسرو اور کیاء جان بن کیمش بن کیغش بن کیافوہ اور کے گشتاسپ اور کے اردشیر، سب اس کی کتاب میں بادشاہ ہیں۔ اور اس کے اردشیر کو وہی جانتے ہیں جسے اسرائیلی بہمن کہتے ہیں اور ان کے اخبار میں وہ کوروش[۲۵] سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ حرف (واؤ) جنوبی ایران کے لہجہ میں کبھی حرف یاء میں تبدیل ہوجاتا ہے جیسے خون کو "خین" کہتے ہیں، دور کو "دیر" اور بود کو "بید" لوش کو "لیش" (حوض کی تہ کی کیچ) اور اسی دلیل کی بنا پر کوروش بھی قدیم کتابوں میں "کی رش" اور "کی ارش" تحریر ہوا جس کی صحیح شکل کوروش ہے۔

میں البتہ اس حد تک آگے نہیں جارہا ہوں جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ قریش کا کلمہ عربی میں کوروش کی ایک صورت ہے لیکن یہ بات کہ یہ نام عبرانی زبان میں بلااستثناء استعمال ہوا ہے اس میں کوئی رد وانکار نہیں ہے گو کلمہ کوروش سریانی زبان میں "قوریں" شکل میں تحریر ہوا ہے یا بہرحال اس میں کچھ تحریف آئی ہے، کہتے ہیں کہ بزرگ ایرانی فلسفی، فارابی کے ایک استاد کا نام قویری رہا ہے۔

یہ بھی خیال کیا جائے کہ ایران میں ذوالقرنین صرف کوروش کے لئے مخصوص نہیں ہے، ایران کے تمام بادشاہ جنہوں نے اپنے سروں پر تاج رکھا ہے، وہ ذوالقرنین رہا ہے۔ یہ تاج کیانی جو اسی آخری صدی میں تجدید ہوا ہے اور رضا شاہ نے بھی اسے اپنے جشن تاجپوشی میں استعمال کیا، وہ ذوالقرنینی تاج ہے یعنی دوشاخہ، اس کے دونوں طرف بنا ہے جو دو زائد سینگوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

وہ کلاہ جو قشقائی اور ایلات قبائل کے بزرگ لوگ پہنتے ہیں وہ ٹاٹ کی بنی ہوئی ہوتی ہے اور اس کے دو کونے سر کے دونوں جانب نکلے ہوئے ہوتے ہیں انہیں ساسانی بادشاہوں کی تقلید ہے جن کی کلاہ دونوں طرف دو سینگوں کی مانند نکلی ہوئی ہوتی ہے اور واقعتاً وہ دوشانہ ہے۔ اردشیر اور شاپور کا تاج— کندہ نقوش میں— عموماً دوشاخہ ہے— اور بظاہر اقتدار کی علامت ہے اور شاید گاوِ نر۔ سانڈ۔ سے تعلق رکھتی ہے اور سینگ دار سانڈوں کے مجسمے ایران کے تخت جمشید جیسے تاریخی آثار میں موجود ہیں کیونکہ سانڈ

اور طاقت دونوں تقدس، اور طاقت کی علامت ہیں۔

بیرونی لکھتا ہے.... اور لوگوں نے کہا ہے کہ ذوالقرنین وہ مرد تھا جس کا نام (اطوکس) تھا اور "حامیرس" پر جو بابل کے بادشاہوں میں سے ہے، حملہ آور ہوا[۲۶]۔ اور اس کے ساتھ جنگ کی یہاں تک کہ اس پر غالب آیا اور حامیر کے سر کو بالوں کے سمیت، جس پر دو زلفیں تھیں، تن سے جدا کردیا اور سر کے چمڑے کی دباغت کر کے اسے اپنا تاج بنالیا اور لوگوں نے کہا کہ اسے اسی وجہ سے ذوالقرنین کہا گیا[۲۷]۔

شاید "لوفراناٹیم" بھی جو کوروش کا یہودی لقب تھا اور وہی ذوالقرنین کی اصل شکل ہے، کوروش کو ایک لعن اور طنز کے طور پر دیا گیا تھا۔ وہ بھی اس دلیل کے ساتھ کہ وہ خود اور اس کے سپاہی ایلیاتی (قبائلی) کلاہ کو فارس کی دوسری قبائلی اور بختیاری قسم کی ٹوپیوں کی طرح پہنتے تھے۔ اور یہ ٹوپیاں شاندار بھی رہی ہیں جس کے دونوں طرف کی شاخیں کانوں تک پہونچتی تھیں۔ یہ القاب ایسے ہی تھے جیسے یوروپ میں نپولین کو ہیزم شکن اور یعقوب لیث کو سندان اور اسی طرح کی مثالوں میں دیا گیا۔

ذوالقرنین ھا

یہاں ایک اور نکتے کا اضافہ ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ سیریوس Cirus کا کلمہ یونانی میں ایک دوسرے مطلب کا حامل ہے۔ اور ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کے سر کے بال باہم گندھے ہوئے ہوں یا لپٹے ہوئے ہوں، اسے پیچیدہ مو بھی کہا جاسکتا ہے۔ کیا احتمالاً یہ ممکن نہیں کہ اس علت کی بنا پر یہ شخص اپنے بالوں کو زلفوں کی طرح لپیٹے ہوئے ہو اور اسے سر پر یک مشت باندھ لیتا ہو جو دور سے دو شاخوں کی شکل میں نظر آتا ہو، اس نام سے پکارا گیا ہوگا۔

درحقیقت وہ ایک دوسرا نام —— مثلاً اگرا داتس رکھتا ہو اور اس کا لقب فارسی ایک کلمہ ہوتا ہو جس کا ترجمہ سایروس ہوتا ہو اور ایرانی اسی یونانی لقب کے لفظ کو بعد

ں کی روش کی شکل میں قبول کرتے ہوئے اس کی تکرار کرتے رہے ہوں۔

ابوالفتوح رازی بھی اشارہ کرتا ہے۔ اس امر پر اختلاف ہوا کہ اس کو کیوں القرنین نام دیا گیا۔ بعضوں نے کہا اس لئے کہ وہ روم اور پارس کا بادشاہ تھا اور بعضوں نے کہا اس لئے کہ اس کے سر پر دو سرو[۲۸] (شاخیں) تھیں اور کچھ نے کہا اس کے سر پر و زلفیں تھیں اور زلف کو عربی زبان میں قرن کہتے ہیں' اور کہا اس لئے کہ اس نے اب میں دیکھا کہ اس نے سورج کے انٹینا (شاخ) کو اپنے ہاتھوں میں پکڑ رکھا ہے۔۔ ر اس کی تاویل اس طرح کی کہ وہ مشرق و مغرب میں بادشاہ ہو گا۔ اور اس لئے بھی کہ ونوں طرف سے (کریم الطرفین) تھا (من حبک الاب والام[۲۹]) اور کہا کہ اس عہد یں دو صدیوں کے لوگ جئے اور مرے اور وہ زندہ رہا[۳۰]۔ اور بعضوں نے کہا جب جنگ آزما ہوتا ہاتھ اور رکاب دونوں سے لڑتا' اور بعضوں نے کہا اسے ظاہر اور باطن کا علم عطا کیا گیا اور کہا کہ اس لئے بھی کہ وہ نور و ظلمت میں چلا گیا۔

پسر کوانے امیر المومنین (علی کرم اللہ) سے اس مسئلہ کے بارے میں کہ ذوالقرنین بادشاہ تھا یا پیغمبر؟ استفسار کیا: کہا: صالح بندہ تھا' خدا پرست تھا اور خدا اس کو عزیز رکھتا تھا...[۳۱]"

مرحوم رحمت علی شاہ طرائق الحقائق میں۔ ابی الولید بن شحنہ کی کتاب روضہ المناظر سے نقل کرتا ہے کہ: "ذوالقرنین وہی فریدون ہے۔ جو ایران کے اولین بادشاہوں میں سے تھا...[۳۲] اور علوم انساب کے بعض ایرانی دانشمندوں نے نقل کیا ہے کہ بعضوں نے قیاس کیا ہے کہ نوح وہی فریدون تھا' اور فریدوں ذوالقرنین ہوا ہے حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے ہی روایت ہوئی ہے کہ وہ ایک نیک بندہ تھا جو لوگوں کو وعظ و نصیحت کیا کرتا تھا اور حدیث کے آخر میں فرمایا وفیکم مثلہ یعنی تمہارے درمیان بھی اس طرح کے لوگ ہیں۔ اس کا مفہوم خود ان کی ذات ہے۔

صاحب بصیرت پر مخفی نہیں ہے کہ قرآن مجید میں مذکورہ ذوالقرنین' اسکندر یونانی کے علاوہ ہے چونکہ ان دونوں کی صفات ایک دوسرے کے مقابل نقطہ پر ہیں حتی فیلپ

نے اسکندر کی ماں سے ــــ ایک سوء ظن کی بنا پر جو اس سے ہوا، علاحدگی اختیار کرلی، اسکندر کے بارے میں انکار کردیا اور کہا: وہ اس کا بیٹا نہیں ہے۔ ان حالات میں اسے کس طرح وہی قرآن والا ذوالقرنین کہا جاسکتا ہے۔ اور عمار ساباطی سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ "میں نے حضرت صادقؑ کی خدمت میں عرض کیا کہ ہمارے ائمہ کا مقام و مرتبہ کیا ہے؟ فرمایا کہ ذوالقرنین کا مرتبہ اور مقام، اور سلیمان کے مصاحب یوشع اور آصف۔ جو ذی القرنین علو مقام پر دلالت ہے۔[۳۳]"

طبری، ذوالقرنین کو مسلمان۔ یعنی خدا پرست سمجھتا ہے اور کہتا ہے "اور ایسا کہتے ہیں کہ اس دنیا کی حکومت کبھی کسی کو یکسر میسر نہ تھی لیکن چار اشخاص کو: دو کافر تھے اور دو مسلمان، اور وہ دو جو مسلمان تھے۔ ایک حضرت سلیمان عہ تھے اور ایک ذوالقرنین، اور وہ دو جو کافر تھے، ایک نمرود تھا اور دوسرا بخت نصر۔[۳۴]

البتہ فراموش نہ کیا جائے کہ اسکندر مقدونی بھی قدیم یونانی روایات میں، اس شخص کی صورت میں جس کے تاج کے اوپر دو شاخ (سینگیں) نکلی ہوئی نشاندہی کرتی ہوئی ہیں، دکھایا گیا ہے، اُس کے سِکّے بھی[۳۵] ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ممکن ہے سکندر بھی ذوالقرنین کے لقب کا حامل رہا ہے لیکن وہ ذوالقرنین جو قرآن میں مذکور ہوا ہے، اسکندر کے حالات، روایات اس کے باب میں اس قدر موافق نہیں ہیں۔ یعنی اگر ذوالقرنین کے لقب کو، کوروش کے لئے بھی ــــ پاسگارد کے مجسمے کی بنیاد پر۔ قبول کرلیں تو جو کچھ قرآن میں ہے، اس کو روش کے حق میں بہ نسبت اسکندر کبیر کے حق کے زیادہ صحیح ہے۔

مدّعا یہ ہے کہ ذوالقرنین کا لقب تاریخ میں فقط ایک شخص کے لئے مختص نہیں ہے۔ اور سلطنت کے دو قرن (۳۰ سالہ صدی) سے بھی کوئی ربط نہیں رکھتا ہے (ہرچند بعضوں نے اس کو اس مفہوم سے وابستہ کردیا ہے) بلکہ اصولی طور پر ایران کی سرزمین سے خارج پادشاہ لوگ ذوالقرنین کا لقب صاحب دو شاخ (دو سینگوں والے) رکھتے رہے ہیں۔ یونانی روایات میں ہے کہ اپولون چنگ (LYRE) نوازی کا شغل رکھتا تھا اور

چوپانوں کا خدا پان، نَے نوازی (FLUTE) کا دونوں ایک دوسرے پر برتری کے دعویدار تھے چنانچہ اپنا دعوی کوہستان کے بادشاہ کے دربار میں لے گئے۔ اس نے اپولون کے حق میں رائے دی اتفاقاً میداس (MIDAS PHRYGIO) کا بادشاہ ادھر سے گزر رہا تھا اس نے مداخلت کی اور چوپان کی نَے نوازی کو بہتر سمجھا اپولون ناراض ہوگیا، اس پر لعنت کی جس کے نتیجہ میں شاہ کے سر کے دونوں طرف گدھے کے کان ظاہر ہوگئے۔ اور بادشاہ تھا اور گدھے کے دو کان۔

چونکہ بادشاہ عوام اور درباریوں کی نگاہ میں شرمندہ تھا ناچار حکم دیا کہ اس کے لئے کلاہ اور تاج تیار کریں جس کے دونوں طرف خولدار سنگیں تھیں اور وہ اپنے کانوں کو اس میں چھپا رکھتا تھا[۳۶] لیکن سلمانی اور حجام جب اس چیز کو دیکھتے تھے تو حیرت سے باز نہیں آتے تھے بادشاہ نے ان کو قسم کھلائی تھی کہ کسی سے ذکر نہ کریں اور حجام اس راز کو ہمیشہ چھپائے رکھتا تھا کیونکہ اگر کسی سے بتا دیتا تو مار ڈالا جاتا۔ لیکن آدمیزادہ تھا ایک راز کو اپنے سینے میں چھپائے رہ سکتا تھا؟ مولانا کہتے ہیں:

این سخن پایاں ندارد گوش دار گوش سوئی قصہ خرگوش دار
گوش خربفروش دیگر گوش خر کاین سخن را در نیابد گوش خر

"سن لے کہ اس بات کی کوئی انتہا نہیں ہے اپنے کان خرگوش کے قصہ کی طرف لگا گدھے کا کان بیچ کر دوسرا کان خرید لے کیونکہ اس بات کو گدھے کا کان نہیں سمجھ سکتا ہے"

سلمانی نے یہ راز سینہ میں چھپا کر رکھا اور بادشاہ کے خوف سے کسی سے نہیں کہہ سکتا تھا لیکن راز کے کانٹے کا کانٹا اسے ہمیشہ کھٹکتا رہتا تھا:

گفت ہر رازی نشاید باز گفت
جفت طاق آید گہی گہ طاق جفت
در بگوئی بایکی گوئی الوداع
کل سر جاوز الاثنین متاع

کہا ہر راز افشاء کردینے کے لائق نہیں پانسہ کبھی طاق اور کبھی جفت آتا ہے
اور اگر کسی سے کہدیا تو راز کو الوداع کہہ دو

آخر کار سلمانی نے ایک روز بیاباں کا رخ کیا اور اس کے اندر ایک گڑھا کھودا' سر کو جھکایا اور چیخ کر بولا: میداس کے سر پر سینگ ہیں۔ یہ کہہ کر گڑھے کو پاٹ دیا اور شہر لوٹ آیا۔ درحقیقت اس نے اپنے دل کی خلش کو کنویں میں ڈال دیا تھا۔

ایک سال بعد' اس مٹی سے بانس کی چند شاخیں پیدا ہوئیں اور جب بھی باد نسیم
اسے ہوا دیتی' ہوا بانس میں گونجتی اور اس سے یہ آواز پیدا ہوتی تھی
شاہ میداس گدھے کے کان رکھتا ہے' شاہ میداس... کان...[37]

میرے خیال میں "کوروں"[38] نامی یہ لفظ جو یوروپی زبان کا ہے اور تاج کا معنی دیتا ہے' درحقیقت مشرق کی اسی صدی کا محرف کلمہ ہے اور یہ کلمہ قرن الذہب ہے جو طلائی سینگ کے معنی میں ہے۔ جو دریائے بسنر[39] سے جدا ہوا۔ اور تاریخ میں مشہور ہے اور حقیقتاً یہ وہی بہا ہوا زائد پانی ہے جو عموماً خلیجوں میں پیدا ہوجاتا ہے اور ٹھیک اسی جدا ہوئے سینگ دار کی شکل میں تاج سے جدا ہوا ہے فرانس میں جنوب کی طرف نیر میں ایک زائد ذخیرہ آب ہے جسے کورنیش[40] کہتے ہیں اور اسی قرن الذہب کی شکل رکھ ہے۔

۴۔ کوروش ایک آزادی بخش کے طور پر

کوروش کی پیدائش کم از کم آریائی نسل کی بقا کے لئے ایک معجزہ شمار ک چاہئے' ان سالوں میں دو بہت طاقتور اور زبردست سلطنتیں — اپنی جگہ انتہائی دولتمن اور شان وشوکت کی حامل' ایشیائے کوچک اور ایران کے مغربی صحرا میں — موجود تھیں جن میں سے ایک لیدی اور دوسری بابل کی سلطنت (لیڈیا) تھیں۔

آریائی اتحاد

تقریباً اس سے نصف صدی قبل' ماد کی چھوٹی سی سلطنت کے شجاع بادشاہ

میں ایک صوبہ خشر، جو آج کل کے موصل، کرکوک اور ہلال خصیب میں واقع، عظیم آشوری سلطنت کے پے بہ پے حملوں اور مسلسل دراندازیوں سے تنگ آگیا تھا۔ ایک چھوٹی اور مسلح فوجیوں کی تعداد کے ساتھ آشوریوں کے ہفت حصار بند پایہ تخت نینوا پر حملہ آور ہوا اور اتفاقاً جنگ جیت گیا اور نینوا (شہر خون آشام) آگ کا نوالہ بن گیا۔ اور آشوری حکومت و سلطنت صفحہ ہستی سے مکمل طور پر مٹ گئی۔ اور نینوا کا نام تاریخ میں فقط رکارڈ کے طور پر باقی رہ گیا۔ لیکن ماد کی سلطنت اب بھی اس سے زیادہ کمزور تھی کہ فرات اور دجلہ کے نواحی علاقوں دریائے جیحون اور سیحون اور کوہ ارس کی وادیوں دریائے گنگا تک ایک جھنڈے تلے لا سکے۔

بہشت کے مرغزاروں کی طرف

اس سے زیادہ بدتر یہ تھا کہ مغربی ایران میں ایک دوسری سلطنت قائم تھی جو بابل کہلاتی تھی اور آشوریوں کے خاتمہ کے بعد اس سلطنت کو طاقت حاصل ہوگئی۔ ایسی سلطنت جس کا پایہ تخت اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا اور ایک ایسی دیوار جس کی بلندی ۳۰ قدم اور عرض ۷۵ قدم تھی، اس کی حفاظت کرتی تھی۔ اور اس کا ہر ضلع ۴ میل لمبا تھا اور اس مٹی کی جسے اس دیوار کو تعمیر کرنے میں استعمال کیا گیا تھا، دیوار کے اطراف ایک گہری خندق تیار ہوگئی تھی۔ اس کا برج ایسا تھا جس کا طول و عرض ایفل ٹاور سے کم نہیں تھا اور وہ فحاشی اور شوخیاں جو پیرس کے لڑکے لڑکیاں ایفل اور سین کے ساحل پر کرتے ہیں، دجلہ کے کنارے بابل کی لڑکیوں اور لڑکوں کی حرکات تک نہیں پہونچتا تھا۔

یہ شہر، جادوگری، بت پرستی اور ساحری کی عشرت میں غرق تھا اس کی رعایا کا اخلاق، فحاشی اور نابکاری کو مقدس فریضہ گردانتا تھا۔ اور ہر طبقہ میں حیوانیت، انسانیت سوز حرکات اور حد سے زیادہ عیش و عشرت سے رغبت کا دور دورہ تھا حتیٰ کہ ھیرودوت کے الفاظ میں "معبد برج کی محراب میں" فقط ایک عورت داخل ہوسکتی تھی اور وہ عورت،

وہ تھی جسے خدائے بزرگ (ان کے عقیدہ میں) مردوک، عورتوں کے درمیان سے منتخب کرتا تھا، بابل کے کاہن کہا کرتے تھے کہ بابل کا خدائے بزرگ اس عورت کے ساتھ شب بسر کرتا تھا۔[۴۱]

تعیش اور تجمّل اس حد تک پہونچ گیا تھا کہ:

"بابل میں ہندی کتوں کی اس حد تک پرورش ہوتی تھی کہ وشت علاقہ کے چار بڑے دیہاتوں کے ٹیکس کی آمدنی کا خرچ ان کی غذا کے لئے پہلے سے مقرر کی گئی تھی۔[۴۲] یہ کتے اس قدر طاقتور تھے کہ شیروں سے لڑسکتے تھے۔ ایسا ہی تھا شہر بابل کا سوشل معیار جسے اس زمانہ میں "مرغزارہائے بہشت" کا نام دیا گیا تھا۔[۴۳]

وہاں سے تھوڑے فاصلہ پر لیڈیا کی سلطنت تھی۔ وہ سرزمین جس کے مقتدر بادشاہ کرزوس کی دولت—— جسے زمانہ کا قارون سمجھنا چاہئے، نے ایشیائے کوچک کے تمام مغربی ساحلوں کو اور دریائے اژہ اور مدیترانہ سمندر کے جزیروں حتیٰ کہ یونانی شہروں کو اپنا غلام اور بندہ بنالیا تھا۔ کرزوس کی دولت، جواہرات اور نفیس وبیش قیمت چیزوں اور خزانوں نے یونانی مشاہیر کی آنکھیں چکا چوند کردی تھیں اور حال یہ ہوگیا تھا کہ معبد دیف کا، کاہن، کرزوس کے واسطے اپنے خداؤں سے الہام حاصل کرتا تھا کیونکہ کرزوس نے معبد کے لئے تین ہزار جانور قربان کئے اور ایک مطلا تخت، کپڑے، سنہرے گلدان اور عمدہ ارغوانی لباس اور قیمتی جواہرات جن سب میں، اس کی بیوی کا طوق اور کمر کا پٹہ تھا۔ علاوہ ازیں سونے کا شیر کا مجسمہ جس کا وزن ۹۰ من تھا، معبدیف کو بطور ہدیہ نذر کیا تھا۔[۴۴] یہ بادشاہ دوسرے بادشاہوں اور حکام کے ساتھ خاندانی قرابت اور رشتے رکھتا تھا۔

اس حساب سے آریائی نسلوں کی زحمتوں کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر کوئی طریقہ وجود میں نہ آتا کہ مادوپارس وخراسان ومکران اور باختر (بلخ) کے ممالک کو متحد کردے تو بھی ان نواحی علاقوں کا زوال قطعی تھا۔ خواہ بابل خواہ لیڈیا کی جانب سے۔

ایسے ہی حالات تھے جن میں کوروش نے بغاوت کی۔ وہ باخبر ہوچکا تھا کہ ماد جابر، خودسر اور پرشوکت بادشاہ آزیدھاک، اس سرزمین کو اتحاد نہیں بخش سکتا تھا، اس

لئے اس نے پہلے ماد کو تسخیر کرنے کی فکر کی اور یہ ۵۵۵، ق، م کا سال تھا کہ ہمدان کا سقوط ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ "وہ قوم جس کے افراد، نرم ونازک گلدوزی کے لباس زیب تن کرتے تھے، میدان جنگ میں اپنے ان افتخارات کی حفاظت پر قادر نہ ہوسکیں گے"[۴۵]

کوروش، پارس، حکمراں، ماد اور پارث (خراسان) کے منتشر گروہوں کی ایک آریائی وحدت کو ممکن بناسکا، اس اتحاد نے یہ قدرت بخشی کہ سارد کی تسخیر کی فکر میں لگ جائے اور اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے، اس سے قبل کہ سارد اور بابل کا اتحاد ہو، وہ مغربی نواحی علاقوں پر حملہ آور ہوا، اور جب تک شہر بابل اپنے شہوت آمیز، خواب سے بیدار ہوا کوروش نے سارد کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔ اور صحیح ہے کزروس کو اس کے جبروتی تخت سے اٹھا کر نیچے پھینک[۴۶] دیا (۵۴۷ یا ۵۴۶ ق۔م)

رہزن بابل

اس کے بعد بابل کی باری تھی۔ بابل ایران کے لئے ایک بڑا خطرہ سمجھا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ اور ایک دوسرا خیال بھی کوروش کو بابل کی فتح پر اکساتا تھا اور وہ ظلم وزبردستی کا وہ شہرہ تھا جس نے لوگوں کے کانوں میں بخت نصر کا نام ڈال رکھا تھا وہ بادشاہ جس نے زنجیر کے قلابہ کو اپنے ایک دشمن کی زبان میں ٹھونک رکھا تھا اور اسے کتے کی طرح اپنے تخت کے پایہ میں باندھا تھا۔ وہ حاکم جس نے اپنے ہاتھوں سے مرصع اور طلائی خنجر سے فلسطین کے بادشاہ کی آنکھیں پپوٹوں کے اندر سے باہر کھینچ لی تھیں، اور معبد سلیمان میں آگ لگائی اور حکم دیا کہ خوبصورت ترین یہودی قیدیوں کو چن لیں، ان کی زبانیں اور آنکھیں کاٹ لی گئیں اور باہر نکال لی گئیں اور ان کے ستری اعضا اور آنتیں باہر نکال دی گئیں اور زندہ کھالیں کھینچ لی گئیں اور پھر ان کو سولی پر لٹکادیا گیا[۴۷]۔

بخت نصر اسی طرح یہودیوں کو قیدی بنا کر بابل لے آیا ہزارہا یہودی، سالوں تک بابل میں زمانہ کی پست ترین کیفیت میں شب وروز گزارتے رہے، اور جس وقت یہ

بیچارے غلام، بابلیوں کی شبانہ عیاشیوں کی باقیماندہ غلاظت، کوڑے، کرکٹ کو جمع کرتے ہوئے شہر کے باہر پھینکتے اور اپنے وطن فلسطین واپس لوٹ جانے کے گیت گاتے، ان کی زبان حالتوراہ کی آیات ذیل کی گویا تھی:

"ای بابل راہزن خوش بخت وہ شخص ہے"

قوم کے بعض برگزیدہ اشخاص جو کوروش کے کارناموں سے واقف ہوچکے تھے اور کسی جانب سے یہ معلوم ہوا کہ مشرق اور مشرقی سلاطین سے توجہ اور عنایت کی خوشبو آرہی ہے تو مخصوصاً کوروش سے خط وکتابت شروع کی اور اس سے مواصلت اختیار کی۔ اور آخرکار انہیں لوگوں نے کوروش کو بابل کی فتح پر آمادہ کیا اور جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ کوروش کے حملہ کے وقت گراں قدر خدمات انجام دیں اور بابل فتح ہوگیا شہرتقویم میں ۵۳۸ ق۔م کا سال درج کیا گیا ہے۔ آیندہ، عوام جو فاتح بادشاہ کے اعلانیہ (میں حکم دیتا ہوں) کے منتظر تھے، فاتح کے اعلانیہ کو درودیوار پر پڑھا۔ کوروش کے اعلانیہ کا عنوان جو نبونید کی تقویم میں رکارڈ ہے[۴۸]۔ شہر میں اس تشریح کے ساتھ نشر ہوا "شہر کے لوگوں کو امان دی گئی••• کوروش نے تمام اہالیان بابل کو امان دی•••"

پھر کوروش نے بابل کے تمام بزرگان دین کو بلایا اور دینی فرائض کی انجام دہی میں انہیں آزاد چھوڑ دیا اور کہا کہ اس بارے میں علمائے دین اپنے نقطہ نظر کا اعلان کریں۔

بابل کے بزرگان دین نے ایک اعلانیہ جاری کیا جس میں یہ کہا گیا:

"••• نبونید••• نے برا سوچا اور خداؤں کے خدا مردوک کی پرستش میں غفلت اور لاپروائی برتی، لوگوں نے فریاد وداد کی، مردوک کو رحم آیا اور عادل بادشاہ کی جستجو کی کوروش بادشاہ "انشان" کو دنیا پر بادشاہت کے لئے طلب کیا، اس کے اعمال اور اس کے انصاف پسند قلب کے لئے اپنی برکات نازل کیں•••"

بس روحانی بزرگوں کے بیانیہ کے صادر ہونے کے بعد، کوروش نے اپنے مشہور اعلانیہ کو—جسے انسانی حقوق کا اولیں اعلانیہ سمجھنا چاہیے۔ نشر کیا۔

اس طریقہ سے کوروش سرزمین ایران میں طاقت اور مرکزیت ایجاد کرنے کے

اور آریائی نسل کی بروقت طاقتور پوزیشن اور دشمنوں کی سرکوبی کے لئے، ایسا
تی پایہ تخت قائم کرسکا کہ نہ صرف وہ اور اس کے اخلاف ـــ یعنی ھاخشی خاندان،
سال سے زیادہ ایک بااقتدار سلطنت کے حامل ہوں بلکہ اگر آج بھی ۲۵۰۰ سال کے
اب بھی آریوں کی سرزمین سیاست کی پر تلاطم اور اکل وماکول کے قوانین میں، شمال
نظریات کے مقابلہ، مشرق کی تحریکات جنوب کے ہیجانات اور مغرب کے انقلابات
ہندوستان، ترک اور کرد اور عرب اور ان کی مانند، طاقتوں سے اپنے آپ کو محفوظ
ا ہے اور اگر آج ہم اپنے ۲۵۰۰ سالہ حق کی یادگار استقامت کا جشن منا رہے ہیں
اس کی یاد میں جشن برپا کر رہے ہیں تو یہ اس کی ارادہ کی برکت کے نتیجہ میں ہے۔

کوروش اپنی حکومت اور سلطنت کے مرتبہ کے علاوہ ایک اخلاقی اور روحانی پہلو
ں رکھتا ہے جو سارے جہاں کے فرمانرواؤں کے درمیان صرف اسی انفرادیت پر منحصر
اور وہ موہبت خداوندی ہے جو کمتر اہل سیاست اور ابواسحق شیرازی کے بقول
ظلمہ" کو نصیب ہوتی ہے۔

کوروش، اخلاق کا سرچشمہ، ایک آزاد انسان کا نمونہ اور خدائی اور روحانی حقیقت
یک نمائندہ، یعنی خدا کے بندوں کو زرخرید غلامی اور دائمی قید سے نجات دلانے کا
یعہ تھا۔

کوروش اس روش کے ساتھ جو وہ مغلوب اور مفتوح قوموں کے ساتھ رکھتا تھا
ر وہ فداکاری اور انسانیت جو اس نے اسیر یہودی قوم کو نجات دلانے میں دکھائی، اس
رجہ پر پہونچ گیا کہ اس قوم نے اسے خدا کا برگزیدہ بندہ اور مسیح موعود کہا، اور یہ نکتہ
رف یہودیوں کی کتاب میں ہی نہیں ـــ بلکہ جیسا کہ مرحوم ابوالکلام آزاد نے ثابت کیا
ہے۔ مسلمانوں کے صحیفہ آسمانی یعنی قرآن پاک میں بھی اس کی طرف اشارتاً ذکر ہوا
ہے۔

مرحوم ابوالکلام موجود اسناد اور شہادت ناموں پر توجہ کی بدولت اپنے مقصود سے
ت نزدیک ہیں اور تقریباً ثابت کیا ہے کہ قرآن میں ذوالقرنین، وہی کوروش کبیر ہے۔

البتہ یہ تحقیقات شاید مقصود کے لئے مدا میکانی اور نزدیک تر نہ ہو اور بہتیرے دانشمند ان نتائج کے اخذ میں تامل فرمائیں اور شک رکھتے ہوں گے، لیکن اگر ہم غور کریں کہ اب بھی قرآن میں ذوالقرنین کا مسئلہ حل ہونے والے مسائل اور مشکلات کا حصہ نہیں بنا ہے اور اگر ہم متوجہ ہوں کہ ان تمام شخصیتوں میں سے کوئی بھی شخصیت جو ذوالقرنین سمجھی گئی ہیں، اپنی خصوصیات کے لحاظ سے اپنی اس روحانی اور سیاسی شخصیت کوروش سے زیادہ نزدیک نہیں رہی ہیں۔ مرحوم ابوالکلام کی تحقیق کی قدر وقیمت کو۔۔۔ خاص طور سے قومی اور ایرانی ہونے کے نقطہ نظر سے، سمجھتے اور اہمیت دیتے ہیں۔

کوروش ہماری روایات میں:

متاسفانہ، اس آریائی مدنیت کو وجود میں لانے والی شخصیت کی زندگی کی تاریخ، ہم پر واضح نہیں ہے۔ وہ مطالب جو ہم اس کی زندگی سے متعلق رکھتے ہیں، یونانی مورخین سے مربوط ہے۔ وہ مورخین جو کوروش سے سالوں بعد حیات رہے ہیں، اس ملک سے تھے جو فارس سے سیکڑوں میل کا فاصلہ رکھتا ہے اور ان کی زبان فارسی زبان سے بہت کم نسبت رکھتی رہی ہے اور تاریخ، فرہنگ اور آداب ورسوم آپس میں ایک دوسرے سے کمتر مناسبت رکھتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ اس کے عہد کے واقعات کو فقط اس حد تک رکارڈ کیا گیا ہے جو یونان کی تاریخ سے متعلق رہے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ کوروش کے بچپن کا زمانہ، اس کے عہد کے ماحول، ایران کی صحرائی سیاست کے نشیب وفراز، کوروش سے قبل کے فرماں روا امراء اور ہماری ملی اور مملکتی خصوصیات بالکل غیر معروف رہی ہیں۔

خادم، مشرق کی بعض تاریخی کتابوں کے مطالعہ کے دوران متوجہ ہوا کہ ان کتابوں میں کوروش کا نام آیا ہے۔ غرض یہ کہ ان کتابوں کا اصل منبع اور ماخذ بھی بیشتر یہودی روایات رہا ہے اور سوائے دو ایک کے کوئی ماخذ، ان کے استفادہ کا باعث قرار

نہیں پایا ہے۔ اور اس وجہ سے کوروش کے احوال کو فقط ایک نقطہ نظر سے دیکھتا ہے اور وہ بنی اسرائیل کا مسئلہ ہے اور کچھ نہیں، ایسی روایات جو مذہبی پہلو بھی رکھتی ہیں، اساطیر اور داستانوں سے پر ہیں اور تاریخی نقطہ نظر سے منتشر اور خلط ملط ہو جاتی ہیں۔ ان سب کے باوجود خاکستر کے اسی انبار میں، پھر بھی ممکن ہے، کوئی چنگاری مل جائے اور منزل مقصود میں سے کسی منزل پر پہونچا جاسکے۔

وہ اولیں مفہوم جو ان روایات سے حاصل ہوتا ہے، یہ ہے کوروش کی سیاسی زندگی کی ابتدا میں، کشور ایران کی سیاست اور حکومت کا مرکز بلخ رہا ہے اور ایرانی شہنشاہ جو کیانی لقب سے معروف رہے ہیں، اس شہر میں جو "شہر زیبا"[۴۹] کے نام سے بھی پکارا گیا ہے، حکومت کرتے رہے ہیں اور وہاں سے گورنروں اور حاکموں کو ایرانی شہروں میں بھیجتے رہے ہیں اور انہیں سلاطین میں سے ایک سلطان یعنی دشتاسپ کے عہد میں زرتشت کا ظہور ہوا ہے۔

ان زمانوں میں، مغربی ایران کے بابل اور خوزستان (عیلام و آنزان) کے حدود میں بغاوتیں ہوئی ہیں اور افراتفری مچی رہی ہے۔ اور خصوصاً یہودیوں کا مسئلہ بے اطمینانی کا سبب رہا ہے یہاں تک کہ بقول طبری "فاختار (بہمن) من اہل بیت المملکہ، داریوس بن مہری ولد مادی بن یافث بن نوح وکان ابن اخت بختر نس (بخت نصر) واختار کی رس کیکواں میس ولد علیم بن سلام وکان خازنا علٰی بیت مال بہمن، واخنویرش بن کی رس بن جاماسب الملقب بالحالم[۵۰]"

قبل اس کے کہ یہاں کوروش کا ذکر درمیان میں آئے، یہاں ہمیں یہ وضاحت کرنا چاہیئے کہ بلخ کے بادشاہ لہراسپ نے شام اور یروشلم کے نواحی، علاقوں میں امن قائم کرنے کے لئے، بخت نصر کو مغرب میں بھیجا اور وہ وہاں امن قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ لیکن بنی اسرائیل نے اس کا حکم نہیں مانا اور اس نے ان پر حملہ کیا اور "بنی اسرائیل کے درمیان شمشیر رکھدی، ان کے مردوں کو ہلاک کرتا تھا، عورتوں، بچوں کو، قیدی اور غلام بناتا تھا، وہ بوڑھے جو بچ رہے تھے اور بخت نصر کی شمشیر کے سایہ میں

نہیں آئے تھے••• مصر چلے گئے••• جب بخت نصر نے سنا••• مصر کی طرف گیا اور ملک مصر سے جنگ کی۔ اس پر قابض ہوا اور انہیں پکڑ کر مار ڈالا••• پس حدود مصر سے لوٹا اور پھر عراق آیا اور دجلہ کے کنارے قیدیوں کی بڑی تعداد مال غنیمت اور بے حساب حسب خواہش دولت کے ساتھ ٹھہرا اور ہر شہر سے قیدی بناتا جو زیادہ تر بنی اسرائیل اور فلسطین سے تھے•••[۵۱] اور سارا بیت المقدس ویران ہوگیا تھا اس کی چھتیں گرادی گئی تھیں اور آبادی ویران' فقط درخت اپنی جگہ باقی رہ گئے تھے اور کوئی متنفس باقی نہیں بچا کہ ان کا پھل کھائے۔ اور نہریں اپنے پانی کے ساتھ باقی بچ گئی تھیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل پر دوبار قہر نازل کیا اور بخت نصر کو ان پر مسلط کردیا اور وہ حکمراں مقرر کردیا جو سب کو مار ڈالتا تھا' ان کی عورتوں اور بیٹوں کو لاکر غلام بناتا تھا' ایک بار ملک لہراسپ کے زمانہ میں اور دوسری بار فلک بہمن' ملک گشتاسپ کے زمانہ میں[۵۲]"

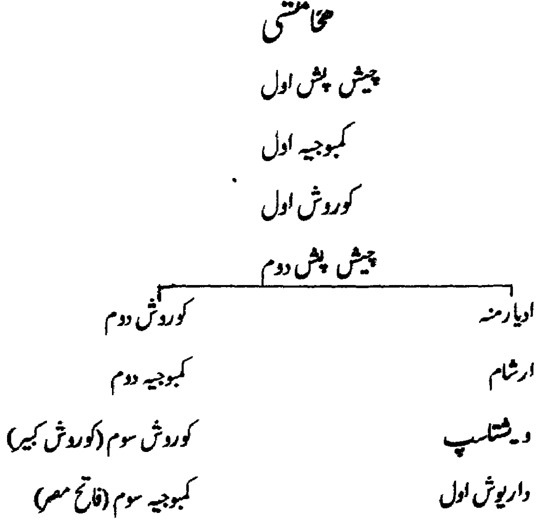
بخت نصر کے حملہ کی داستان' تاریخی روایات میں' دوبار تکرار کے ساتھ آئی ہے اور ہرچند اس کے زمانی فاصلہ کا ذکر' کم وبیش ہوا ہے لیکن بہر حال وہ نقصانات جو یہودی قوم کو پہونچے' ناقابل تلافی تھے اور مسعودی کے بقول ان یہودیوں کی تعداد جو اسیر ہوئے' ۱۸ ہزار افراد کی تھی[۵۳]۔

لہراسپ کی وفات اور گشتاسپ کے تخت نشین ہوجانے کے بعد' وہ بخت نصر کی بربریت پر بہت رنجیدہ ہوا "عراق اور بابل کی سرزمین پر آدمی بھیجے••• اور بخت نصر نے اسی جگہ ڈیرا ڈال رکھا تھا' کورس نامی' ایک سردار تھا اور (گشتاسپ) اس بخت نصر کو اس ولایت سے معزول کردیا اور اپنے دربار' بلخ' میں بلالیا' اور اس ولایت کو کوروش کے حوالہ کیا[۵۴]۔

اس صورت میں کہ ہم اس روایت کو قبول کریں تو چاہئے کہ اس کوروش کو جو بخت نصر کا معاصر رہا ہے' کوروش دوم' پدر کمبوجیہ دوم[۵۵] اور نتیجتاً کوروش سوم کا جدامجد (کوروش بزرگ) سمجھیں' جو گشتاسپ کی طرف سے مغرب کی سرزمینوں میں روانہ کیا گیا ہے۔

اصولاً ہخامنشی خاندان کی ترتیب نسلاً داریوش اول (بزرگ) کے عہد تک، ہخامنشی کتبوں کے مطابق اور یونانی روایات کے تحت، ایک جدول کے مطابق ہے جو اگلے صفحات میں نقل کیا جارہا ہے۔

اسی زمانہ میں جبکہ گشتاسپ اور اس کا بیٹا بہمن (ایک دوسرے کی معاونت سے حکومت کررہے تھے) تُرک (نزودپوست اور ماساگت اور سکا قبائل) ایران کے مشرق نواح، خصوصاً بلخ پر حملہ آور ہورہے تھے اور باپ بیٹے (بہمن) اپنا بیشتر وقت اس کی دفاع میں صرف کرنے کے لئے مجبور ہوئے اور ان جنگوں میں اہل بلخ کو ایک شکست کا منہ بھی دیکھنا پڑا اور گشتاسپ کی بیوی جو تاریخ بلعمی میں "حوطس" پڑھی گئی ہے۔ اور شاید ایک تحریفی شکل میں "آتوسا" کلمہ کی صورت ہو۔ قتل ہوئی (یہاں آس بات کی وضاحت ہوجاتی چاہیئے کہ کوروش دوم جد کوروش بزرگ اور اسی طرح کوروش بزرگ، دونوں ہی "آتوسا" نامی بیٹی کے باپ رہے ہیں۔)


ہخامنشی
چیش پش اول
کمبوجیہ اول
کوروش اول
چیش پش دوم
اریارمنہ
ارشام
ویشتاسپ
داریوش اول
کوروش دوم
کمبوجیہ دوم
کوروش سوم (کوروش کبیر)
کمبوجیہ سوم (فاتح مصر)

کچھ سالوں بعد گشتاسپ فوت ہوگیا اور اس کا بیٹا یا پھر بعضوں کی روایت کے مطابق گشتاسپ کا نواسہ (= پسر اسفندیار) بادشاہ بنا۔ اور اس نے چاہا کہ بخت نصر کی مدد کرے۔ جو قاعدہ کے مطابق سابق الذکر بخت نصر کے علاوہ کوئی اور ہو اور ہرچند تاریخی کتابوں نے دونوں کو ایک سمجھا ہے، اور مغربؒ کے حالات کو پرسکون بنالے[۵۶]۔ بخت نصر نے "پچاس ہزار سواروں کو فوج میں سے منتخب کیا اور تین سو سپاہی اور ملک کے خاندانوں میں سے چار اشخاص جو اس کے وزیر ہوسکیں۔ ایک کا نام وارپوش بن مہری، دوسرا کی رش بن کیکوان[۵۷] اور وہ بہمن کا خزانچی تھا، اور تیسرا حشوریش اور چوتھا بہرام بن کی رش[۵۸] اور فوج تیار کی اور پھر عراق اور بابل کی طرف گیا۔ اور وہ اسی طرح سپاہ اکٹھا کرتا رہا اور سامان واسباب جمع کرتا رہا۔ اور سنحاریب (سناخریب) کے بیٹوں میں سے ایک فرد بچ رہا تھا سرزمین بابل میں، اس کا نام بخت نصر ابن نبوذران[۵۹] اور وہ موصل ملک کا حکمران تھا۔

یہاں اس طرف توجہ دینی چاہیئے کہ اس دور میں تاریخ میں کئی لوگوں کے نام بخت نصر ہوئے ہیں جن میں سے ہر ایک فرمانروائی کے نقطہ نظر کے دائرے اور حکومت کے زمانہ کے لحاظ سے فاصلہ رکھتے ہیں۔ اب ہم پھر اصل مقصد کی طرف لوٹتے ہیں بخت نصر نے شام کا قصد کیا… اور بیت المقدس کو ویران کردیا اور بنی اسرائیل کی ایک خلقت کو مار ڈالا اور بہت سی مخلوق کو غلام بنالیا کیونکہ اس کی سپاہ میں ایک لاکھ کمسن غلام بچے تھے۔ بوڑھوں، عورتوں اور لڑکیوں کو چھوڑ کر اس وقت اپنی فوج کو حکم دیا۔ یہاں تک کہ اس کے نواح میں داخل ہوا۔ اور ہر ایک فوجی کے پاس جنگ کے لئے سپر تھی۔۔۔ اس سپر کو مٹی اور ریگ سے بھر کرلے آئے اور بیت المقدس شہر پر پھینکی، یہاں تک کہ وہ شہر ریت کے اندر چھپ گیا۔ اور اس طرح کہ اس کا نشان باقی نہ رہ گیا… قیدیوں کو بنی اسرائیل سے لیا اور عراق کی جانب واپس لوٹا اور اپنی سلطنت پر بیٹھا۔ اور بنی اسرائیل کے غلاموں اور پیغمبرزادوں اور شریف زادوں میں سے ایک لاکھ چار ہزار منتخب کئے اور اپنے سامنے غلام بنا کر ایستادہ رکھتا تھا۔ اور اس ملک میں چالیس

سال رہا پھر فوت ہو گیا۔ اس کے اولمردوخ نامی بیٹا پیدا ہوا'... وہ بھی مرا اور اس کا بیٹا بلشصر ہوا[۴۰]... ایک سال حکومت کی'... دارپوش نے اسے مارڈالا... اور وہ تین سال حکومت کرتا رہا اور ان چاروں میں سے جو بخت نصر کے ساتھ تھے' دارپوش اور کے رش' اس کے ساتھ رہ گئے تھے... اور جب ملک پر دارپوش ماذی کی حکومت کو تین سال گزر گئے تو بہمن نے اسے معزول کردیا اور کے رش الغیلمی کو عراق اور شام کا ملک دیا اور اس کو لکھا کہ بنی اسرائیل کے ساتھ مہربانی کرنا کہ وہ جس جگہ چاہیں رہیں یا اپنی سرزمین کو لوٹ جائیں[۴۱]۔

بخت نصر نے یہود کے ساتھ بہت سخت رویہ اختیار کیا تھا اور وہ حال کردیا تھا جو ان کی قید اور بیت المقدس کی خرابی پر تمام ہوا تھا' بعد از آن کہ بلتشتر بابل کی سلطنت پر منصوب ہوا' بہمن نے اس کی معزولی کا حکم صادر کیا اور بابل کے حدود کی حکومت دارپوش ماذی[۴۲] کے حوالہ کی اور یہ معلوم ہے کہ اس سے کوئی کام نہ بن سکا اور مجبورا اس ذمہ داری کو کوروش کے حوالے کیا ہے: "ثم عرکس بھمن (ای عرل دارپوش) وولی مکان کی رس العیلمی من ولد عیلم[۴۳]..." یعنی "پھر بہمن نے اس کو (دارپوش کو) معزول کردیا اور اس کی جگہ کے رش الغیلمی کو جو غیلم کی اولاد میں سے تھا' مقرر کردیا۔"

اسلامی روایات میں کوروش نام بہت سے مواقع پر (کے رش' کے ارش' سیروس؟) کی صورت میں آیا ہے اور یہ کوروش اصلاً عیلمی (عیلامی؟) ہوا ہے۔ طبری کہتا ہے: "قد رعم بعصھم (ای بعض المورخین) ان کی رش ھو بشتاسپ وانکر دلک من قبلہ بعصھم وقال کی ارش انما ھو عم لحد بشتاسپ وقال ھو کی لرش احو کیقادس بن کیبیہ بن کیقباد الاکبر و بشتاسپ الملک ہو ابن کیلصر اسپ بن کیوجی (کیوحہ؟) بن کیموس بن کیماوس بن کیلہ بن کیقباد الاکبر[۴۴]۔

البتہ ہم یہ جانتے ہیں کہ دیشتاسپ (بشتاسپ) دار یوش کبیر کا باپ یا

کوروش سوم (کوروش بزرگ) نے اپنی نسبت کو دو طرف سے کمبوجیہ اول پسر چیس پیش اول پسر ہخامنشی تک پہونچایا ہے[۶۵]

جیسا کہ ہم نے عرض کیا اس بارے میں اسلامی روایات مشکوک ہیں پھر بھی اس کا کچھ حصہ حقیقت پر مبنی ہے۔

ابن خلدون بھی کوروش کے انتصاب کے بارے میں کہتا ہے: وقیل ان بھمن بعث داریوس من ملکوک ماری (ماد) بن نائب وکی رش بن کیکوس (قمورس، کمبوحیه) من ملوک بنی علیم (عیلام؟) ابن سام[۶۶]

تقریباً تمام تاریخوں میں مغربی علاقوں اور خصوصاً خوزستان کے انتظام کرنے میں کوروش اور داریوش ماری کا نام ایک ساتھ لیا گیا۔ نیز ہم یہ جانتے ہیں کہ داریوش بزرگ گومات کے قتل سے قبل اور سلطنت تک پہونچنے سے پہلے، کوروش کی طرف سے فارس کا والی رہا ہے۔

کوروش کے انتخاب کے سبب کے بارے میں سارے مورخین نے لکھا ہے کہ یہودیوں کے مسئلہ کو حل کرنے اور بخت نصر کے مظالم کو ترمیم کرنے کے لئے انجام دیا گیا ہے۔

قرطبی کہتا ہے: فلما صاره الامر الی کی رش، کتب بھمن ان یرفق ببنی اسرائیل ویطلق علیھم النزول حیث احبوا والرحوع الی ارضھم[۶۷]"

ترجمہ:

ابن البلخی کہتا ہے: جب بخت نصر گزر گیا تو اس کا نمرود نامی ایک بیٹا تھا جو تھوڑے دن بعد باپ کا جانشین بنا، اور اس کے بعد بخت نصر نامی اس کا بیٹا تھا جو باپ کی مانند نام رکھتا تھا(؟) لیکن کاروبار سلطنت نہیں جانتا تھا۔ اور بہمن نے اس کو معزول کیا اور اس کی جگہ کے رش کو مقرر کیا، اسے استحکام بخشا اور حکم دیا کہ بنی اسرائیل کو اچھا رکھے اور انھیں ان کی جگہ بھیج دے اور جس شخص کو بھی بنی اسرائیل منتخب کریں ان

پر مقرر کردے احشوارش بن کیرش بن جاماسپ بن لہراسب[۱۸]"

ابن خلدون نے بھی ایک روایت کے مطابق، اس کے باپ کا نام اخشوارش (خشایارشا) لکھا ہے اور کہتا ہے "وقیل ان کی رش هو ابن اخشوارش (خشایارشا) بن جاماسب بن لهراسب، وابوه احشوارش[۱۹]"

ترجمہ:

لیکن وہی پہلی روایت یعنی "کے رش بن کیکو" کو ترجیح دیتا ہے اور کہتا ہے: وکتب الیه بهمں بان یرفق ببنی اسرائیل ویحسن ملکتهم وان یردهم الی ارضهم، ففعل....."

ترجمہ:

کورش نے بہمن کے حکم مطابق بابل سے جنگ کی اور یہود کو بیت المقدس لوٹا دیا، مسعودی کہتا ہے: "وقیل انه (ای بهمں) فی ملکه رد بقایاء بنی اسرائیل الی بیب المقلس فکاں مقاهم بابل الی ان رحعوا الی بیت المقلس سبعیں سه ودلک فی ایام کورس الفارسی الملک علی العراق من قبل بهمں وبهمں یومئد ببلخ[۲۰]....

ترجمہ:

اور حمزہ اصفہانی کہتا ہے: ویقال لذی اعادبناها (ای بناء بیت المقلس) الی العماره بعد سبعین سه ملک اسمد بالعبرانید کورش وترعیم الیهود انه بهمں بن اسفندیار وذلک غیر موافق لتاریخ الفرس[۲۱]"

ترجمہ:

ابوالفتوح کی تفسیر میں آیا ہے: خدا تعالیٰ نے بعض پیغمبروں کی زبان کے ذریعہ حکم دیا پارس کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کو، اس کا نام کوروش، اور وہ تھا ایک مرد مومن کہ: جا اور بنی اسرائیل کو بخت نصرؒ کے ہاتھوں سے لے لے اور بیت المقدس

کا۰۰۰۰ اس سے لے کر اس کی جگہ واپس لے جا۔ وہ گیا اور بخت نصر کے ساتھ لڑائی کی بنی اسرائیل کو اس کے ہاتھوں سے رہائی دلائی اور بیت المقدس کا۰۰۰ لے کر پھر اس کی جگہ لے آیا۔[۳]

حواشی

۱۔ یہ تفسیر اردو زبان میں ہے اور اس کا عنوان البیان فی مقاصد القرآن ہے۔

۲۔ تفسیر المیزان، ترجمہ موسوی ہمدانی ج ۲۶ ص ۳۴

۳۔ ایضاً ص ۳۱، کشف الحقایق عن نکت الایات والدقایق، مصنفہ میر محمد کریم نجل حاج میر جعفر علوی کی تفسیر میں جو کہ حاجی عبدالمجید صادق نوبری کے ترجمہ کی صورت میں شائع ہوچکی ہے، ذوالقرنین کے ذکر کو اسکندر مقدونی سے مربوط کردیا ہے، لیکن کتاب کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ "ذوالقرنین کے حالات کوروش کبیر کی زندگی سے مطابقت رکھتے ہیں اور اسکندر کا ذکر تاریخی اشتباہ ہے۰۰۰" (ج ۲ ص ۲۴۷)، اور کتاب کی پہلی اشاعت میں بھی یہ لکھا ہے کہ اس بارے میں باستانی پاریزی کے ترجمہ سے استفادہ کیا گیا۔

آقائی تابندہ گنابادی نے بھی لکھا ہے "۰۰۰۰ وہ خیال جو آخر آخر میں دانشمندوں کی تائید کا سبب بنا ہے ذوالقرنین وہی کوروش کبیر ہے۔۔۔ ہرچند کہ جس طرح ہم نے اس سے پہلے ذکر کیا کہ بیشتر مفسرین اس کو اور اسکندر مقدونی کو ایک ہی جانتے تھے اور ایک گروہ کے لوگ اس کو یمن کے اور پیروؤں میں سے بھی شمار کرتے تھے اور یہ دونوں نظریے، دوسرے تمام نظریات سے زیادہ مشہور تھے لیکن ادھر آخری دور میں اس مجسمہ کے مطابق اور استدلال کے تحت جو کوروش کے کردار کے بارے میں اور

کنندہ عبارت ذوالقرنین سے متعلق حاصل ہوئی ہے' یہ خیال تمام عقائد پر فوقیت حاصل کرگیا ہے اور یہاں تک کہ ڈاکٹر محمد ابراہیم باستانی پاریزی نے ذوالقرنین یا کوروش کبیر نامی کتاب میں لکھا ہے کہ اس عقیدہ کی پیدائش' شروع میں پیغمبر دانیال کی تورت اور اس کے خواب کے مطالعہ کی بنیاد پر تھی جو ان دونوں کے کردار خصوصی میں آپس میں مطابقت پیدا کرتی تھی اور پھر یونانی مورخین کی تحریروں کے مطالعہ کے بعد یہ خیال پختہ ہوتا گیا اور تسلیم کرلیا گیا...." (سہ داستان اسرار آمیز عرفانی در قرآن کریم' آقائی تابندہ ص ۱۹۷۔

جیسا کہ حمزہ اصفہانی نے لکھا ہے کہ 'اسکندر مقدونی کو زہر دیا گیا ہے' (تاریخ سنی ملک الارض ص ۵۵)

۴۔ وہی چیز جسے فرنگی لوگ TOLERANCE کہتے ہیں۔ بہرحال ان سلطنتوں کے اواخر میں سے اور خاندانوں میں سے ہر ایک' تحمل' ایک اضافی نقطہ پیدا کرتا ہے اور آپ کہیں گے گویا شیطان اس نقطہ کو اس لفظ کے نیچے لکھ دیتا ہے اور لفظ تحمل تبدیل ہوجاتا ہے تجمل میں!

۵۔ ملی اور عظمت گذشتہ کی طرف توجہ' ایک ایسی چیز ہے جو افراد کی روحانی تقویت کے لئے بڑی اہمیت کی حامل ہے اور اگر یہ نکتہ' مذہبی معتقدات اور روحانی صداقتوں سے بھی جوڑ دیا جائے تو یہ "بنیان مرصوص" کا حکم ہوگا۔ یہ وہی چیز جسے مذکور ذوالقرنین (قرآن میں) نے اسے بنایا تھا۔ رومیوں نے گیارہ سال قبل مسیح جرمنی میں رابن دریا پر اپن پل بنایا تھا جو آج کے بون شہر کے کنارے ۵۰ سال قبل مسیح ایک رومی فوجی چھاؤنی کی ضرورت تھا اور آج اس زمانہ میں ایک فوجی کینٹ کی شکل میں بدل گیا ہے یہ شہر، مشہور موسیقار بیتھون کی جائے پیدائش بھی ہے اور معروف بزرگ جرمن سیاستدان چانسلر ایڈینار' دوسری جنگ عظیم کے بعد' اسی بون شہر کے نواحی دیہات کے باشندہ تھے جس کی کل آبادی دو لاکھ نوے ہزار ہے اور ایک حیثیت سے مغربی جرمنی کا دارالسلطنت بھی ہے لیکن ان تمام افتخارات سے زیادہ اہالیان بون

نے دو ایک سال قبل اپنے اس چھوٹے سے قصبہ کا دوہزار سالہ جشن منایا اور واقعتاً انہوں نے امریکیوں سے یہ کہنا چاہا کہ ہم اس چھوٹے سے شہر میں تمہاری تمام تاریخ سے چارگنا زیادہ پوشیدہ شناخت رکھتے ہیں جبکہ اس پل کے معمار رومی تھے نہ کہ جرمنی والے اور وہاں رومیوں کی فوجی چھاؤنی تھی نہ کہ جرمنوں کی۔

شیخ سعدی کیا خوب کہہ گئے ہیں۔

مبارزان جہاں قلب دشمنان شکنند
تراچہ شد کہ ہمی قلب دوستان شکنی

(دنیا کے جنگجو دشمنوں کے سینے چیر کر رکھدیتے ہیں مگر اے دوست تجھے کیا ہوا کہ اپنے دوستوں ہی کا دل توڑ رہا ہے)

۶۔ مرحوم عنایت نے TYRANY لفظ کو جسے شاید جباریت کے معنی ستمگری کے لئے، اور جباروں کی TYRANTS کی حکومت کو ستمگروں کی حکومت کا مفہوم دیا ہے۔ کیونکہ لفظ ستم فارس میں مخصوص معنی رکھتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ لفظ تیران کو۔ جو یوروپ میں رائج ہوا، استعمال کرنا چاہیئے۔ تیرانی کو مشرقی لہجہ میں تورانی پڑھنا چاہیئے۔

۷۔ یہاں مقصود الخصوص گارڈس یعنی محافظ کے ہیں، جنہیں بعض فرمانروا پڑوسی حکومتوں سے منتخب کرلیتے ہیں مثلاً خلفائے عباسی کے ترک غلام یا سلطان محمود کے ہندی غلام اور پوپ کا محافظ جو سولس کا ہے اور اسی طرح دیگر۔۔۔

۸۔ سیاست، ارسطو، ترجمہ حمید عنایت ص ۲۱۳

۹۔ ان تمام لوگوں میں یعقوب لیث صفاری، اس کا بھائی عمرو، امیر احمد بن عبداللہ نجستانی شمس الدین تازیکو، امیر محمد مظفر، سابق الدین علی حاکم بم، تاج الدین زوزنی سرداران اور نائب جسٹس کاشی کو بھی یزد اور کاشان کے درمیان سے تہران تک راہداری کے منصب پر فائز کیا گیا (مقدمہ طبع سوم شاہ منصور ص ۱۱)

۱۰۔ اس بات کو آقائی دانش پژوہ نے اپنے ایک خطبہ میں جسے رضائیہ کانگریس میں پڑھا جانا تھا ظاہر کیا تھا وہ کانفرنس (۱۳۵۶ش/۱۹۷۶ء) میں منعقد نہ ہوسکی اور مجھے معلوم

نہیں کہ ان کا یہ صدارتی خطبہ شائع ہوا یا نہیں!

۱۱- ترجمہ قصہ ہائی قرآن' ابوبکر عتیق نیشاپوری بکوشش یحی مہدوی و مہدی بیانی ج ۱' ص ۵۶۳

ہمیں اسی قسم کی روایت زرتشت کے بارے میں بھی ملتی ہے' کہتے ہیں کہ زرتشت کو پیدائش کے بعد بھیڑئے کے بھٹ میں "ڈال دیا گیا- دو پرہیزگار بہمن اور سروش نامی اشخاص دودھ دینے والی بھینس میش کریشہ کے پستان کو بھٹ کے دہانہ پر لگادیا جس نے تمام دن بچے کو تھوڑا تھوڑا دودھ پلایا اور زرتشت نے زندگی پائی (پژوہشی "اساطیر ایران' مہردادھار ص ۱۹۷)

اس دن کے واقعہ کے بعد بھیڑ کی نسل کو گوسفند کہتے ہیں جس کا مطلب مقدس گائے ہے دلچسپ چیز یہ کہ کریشہ' کا کلمہ' ایک شکل میں کوروش سے نزدیک بھی ہے! ہمارے پہاڑوں میں گیہوں کی مسلم یا نیم کوفتہ بالی کو کہتے ہیں اور تلفظ کروشہ کرتے ہیں-

۱۲- ایران باستان' پیرنیا ص ۲۴' درحقیقت کوروش سے متعلق داستانوں میں کتا اور بھیڑیا ایک قرار دئے گئے ہیں- اور ایرانی' ترکی' اور رومی اساطیر کو ایک دوسرے میں ملا دیا ہے-

۱۳- ترجمہ قصہ ہائی قرآن ص ۵۶۵

۱۴- تاریخ کلیسائی قرآن ص ۵۶۵

۱۶- تاریخ کلیسائی قدیم' میلز ترجمہ علی تحسین' ص ۲۴ بچہ کو گھوڑے یا گدھے کے اصطبل میں رکھنا اسے ٹھنڈ اور سردی سے بچانے کے لئے ہے اور یہ کام پہلے سے ہوتا آیا ہے یہاں تک کہ ٹھنڈ کھائے ہوئے مرتے بچے کو بھی اصطبل میں رکھ دیتے تھے اور گھاس کھاتے ہوئے گھوڑے کی گرم سانسوں سے آہستہ آہستہ گرم ہوکر سانس لینے لگتا تھا (گویا سردار سپاہ کو بھی بچپن میں' امامزادہ ہاشم میں' گھوڑے کے اصطبل میں رکھا اور موت سے نجات پائی) اس قسم کے اصطبل میں رکھے ہوئے بچوں کو اصطبل میں

جنا ہوا بھی کہتے ہیں— اعتقاد یہ ہے کہ مردہ بچہ کو جن لوگ اپنے بچوں سے بدل لیں گے۔ اور اسی وجہ سے عام طور پر آخورزاد بچے غیر معمولی ہوشیار اور ذہین ہوا کرتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ گھوڑے کا سانس اور اس کے دہن کا جھاگ ٹھنڈ کھائے ہوئے بچے کو ہوش میں لاتا ہے اور اس کے جسم کے مسامّات نرم کرتا اور خون کا جریان دوبارہ تیز کردیتا ہے۔ لوگ اسے معجزہ یا کم از کم جنوں، غیبی سایوں اور پریوں کا اثر سمجھتے ہیں کہ مردہ زندہ ہوگیا ہے۔

۱۷۔ یعقوب لیث، مصنفہ مصنف ہذا، طبع چہارم ص ۲۲۸۔

۱۸۔ لون جو، طبع دوم ص ۱۰۳

۱۹۔ گویا یہ ایک یہودی روایت ہے (حمزہ اصفہانی: ص ۵۱)

۲۰۔ ن۔ ل۔ راخت؟ راحب؟ کیا اصل نام ابراہ رخت نہیں رہا ہے۔

۲۱۔ یہ نام دوسری مستند کتابوں میں زندوافل کے نام سے یاد ہوا ہے، کرمان میں میرا ایک یہودی شاگرد تھا جو "زرودانی" نسبت رکھتا تھا۔ اس نام کا "راء" حرب تشدید کے ساتھ ہے۔ مروج الذہب، زریافل بن ساسان (ترجمہ ص ۳۹)

۲۲۔ ترجمہ اخبار الطوال، دکتر محمود مہدوی دامغان ص ۵۲، بہمن کا یہ فعل ایک دوسرے واقعہ کا سبب بنا اور وہ یہ کہ "بہمن کا دوسرا بیٹا بڑا تھا نام ساسان اور اس کی آخری بیوی سے نہیں تھا۔ وہ باپ کے اس ارادہ سے رنجیدہ ہوا، کچھ بھیڑیں جمع کرکے اپنے کرد قبائل اور خاندان والوں کے ساتھ پہاڑوں کی طرف چلا گیا اور بھیڑ چرانے میں مشغول ہوگیا (ایضا) ایک سال کے بعد اور شیربالکان جو خود کو اسی ساسان کی اولاد سمجھتا تھا، اسی دلیل کی بنا پر سلطنت کا دعویدار بنا اور ساسدانی خاندان کے بانی ہونے کا باعث بنا۔ وہ بھی دارابگرد، نیرز اور بابک شہر سے تھا جو کہ کوروش اور اردشیربابکان کے مقامات پیدائش رہے ہیں۔ بعد کی تاریخ میں وہ کبھی ساسانیوں کو سرزنش کرتے تھے جنہیں ساسان کردیا ساسان چوپان اور دوسرے متنوں میں چوپان زادوی کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

۲۳۔ وتزعم الیھود اند (ای کورش) بھمن بن اسفندیار وذلک غیر موافق لتاریخ الفرس، والخلاف بین التاریخین اکثر من مایتی سنہ (تاریخ سنی ملوک الارض ص ۹۵)

۲۴۔ حمزہ اصفہانی اسے دارا بن دارا سمجھتا ہے اور لکھتا ہے: اسمہ بالسریانیہ دلریاوش قتل بالنصر (تاریخ سن الملوک، ص ۴۳)

۲۵۔ تاریخ سنی ملوک ص ۲۸۔

آج سے ۳۰ سال قبل، عربی کے ایک رسالہ نے ایرانیوں کے بارے میں ایک توہین آمیز مقالہ شائع کیا تھا اور اس ضمن میں ان کی مملکت داری کو داریوش کا اپنے اصطبل کے داروغہ کی مدد سے سلطنت کا تخت و تاج حاصل کرنے کے طریقے، اس کو گھوڑے کی شکل کا ہونا لکھا تھا۔ اس مصنف نے اس کا جواب عربی میں مجلہ صورت النسرق میں اسی مجلہ میں چھاپا اور توضیح کی داریوش احتمالاً زرشتی تھا اور زرتشت اس کے یا اس کے باپ کے زمانہ میں ظہور کیا ہوا ہے۔

بعضوں نے درغولیش اور دارياوش کے لفظ میں تخلیط کی ہے۔ لغت نامہ میں درغوش اور درغولیش، در آویز اور درویز کے معنوں میں درج ہیں جو وہی درویش کا معنی ہے لیکن مرزا آقاخان کرمانی نے گویا اشارہ کیا ہے کہ درغولیش اور شاید درعوش، ع کے ساتھ بھی) اصل صورت میں داریوش ہے جو عمارتوں پر کندہ کتبوں میں داریاوش کی شکل میں ملتا ہے (علیقات نقض، مرحوم محدث ارموی، ص ۱۳، ۱۷) ہم یہ نہ بھولیں کہ درویش کا کلمہ وہی درویز ہے اور درویز وہی در آویز، جو گھر کے دروازہ پر آتا ہے تاکہ کچھ پاجائے، یک مویز وصد درویز مثل یک انگور وصد فقیر)

اسی بنا پر وہ طعنہ جو ایک یوروپی سیاح نے ایرانیوں کو دیتے ہوئے لکھا ہے کہ: میں نے اپنے رہنما ایرانی سے پوچھا کہ اس بیستون (کوہ بیستوں) پر یہ کندہ تصویریں کیا ہیں جس میں چند لوگ اپنی پشت اور سر کی جانب دائرہ میں کھڑے ہوئے ہیں۔ ایرانی نے جواب دیا۔ یہ کوئی اہم چیز نہیں ہے۔ چند فقیر اپنے ہاتھوں کی انگلیاں ایک دوسرے پشت کی طرف سے ملانا چاہتے ہیں شاید یا واقعتاً وہ رہنما اپنی زبان پر داریوش کا

نام بھی لایا اور اس یوروپی نے اس کا مفہوم کچھ اور سمجھتے ہوئے اس مذاق کی صورت میں جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے یہ طعنہ دیا کہ ایرانی اگر اپنے ماضی کے بارے میں کچھ جانتے ہیں تو ان کا علم فقط اس معلومات تک محدود ہے۔

حمزہ اصفہانی کہتا ہے : "دارا بن دارا، اسمہ بالسریانیہ داریاوش" (ص ۴۳)

۲۶۔ بعضوں نے ذوالقرنین کو ضحاک سمجھا ہے (البدء والتاریخ، ج ۳ ص ۸۰) اور غالباً یہ اس کے شانوں پر دو عدد سانپ کی بنیاد پر ہے جو شاید زلف کی شباہت کی وجہ سے ہے، ابن اسحاق کہتا ہے کہ ذوالقرنین ایک مصری تھا جس کا نام مرزبان بن مدا تھا اور یونانی میں یونان بن یافث بن نوح (البدء والتاریخ)

ابوبکر عتیق نیشاپوری لکھتا ہے "۰۰۰۰ ذوالقرنین اسکندریہ قیصر روم کا بیٹا تھا اور کہتے ہیں کہ اسکندر بن قلیسون مصری تھا اور اسے ذوالقرنین کہا گیا کیونکہ خدا کے حکم کے مطابق، اس نے کافر قوم کو دین حق کی دعوت دی۔ ان لوگوں نے اس پر حملہ کیا اور اس کے سر کی پشت کی جانب ایسا کاری زخم لگایا کہ وہ مرگیا۔ خدا نے اسے دوبارہ زندہ کیا، لوگوں نے اسے پھر زخمی کیا، وہ پھر ہلاک ہوا۔ خداوند تعالیٰ نے اسے حیات تازہ بخشی اور وہ دونوں گذشتہ نشان اس کے سر پر ظاہر ہوگئے، اسے، اس لئے ذوالقرنین کہا لیا۔ اور لکھا کہ اسے ذوالقرنین اس لئے کہا اس کی دو زلفیں تھیں جو سونے، جواہرات اور بوٹیوں سے بٹی ہوئی تھیں۰۰۰۰ اور کہا اسے ذوالقرنین اس واسطے کہا کہ اس کے دو سر تھے، واللہ اعلم بالصواب"(تفسیر ابوبکر عتیق تصحیح دکتر یحیٰ مہدوی ص ۵۹)

اس مفسر نے اس کے بعد دارا اور سکندر مقدونی کو یقیناً غلط طریقے سے اپنی تفسیر میں ذوالقرنین کی شکل میں پیش کیا ہے اور ہندوستانی بادشاہ بافور (پورس) سے لڑائی میں اسے "اسپ آشین" لکھتا ہے۔

۲۷۔ ترجمہ آثار الاباقیہ، ص ۶۵

۲۸۔ یعنی شاخ (سینگ)

۲۹۔ اگر سوال یہودیوں کی جانب سے ہوتا تو اس مسئلہ میں ان کے خیال سے مطابقت دی جاسکتی ہے جو کوروش کو ماں کی طرف سے اپنوں میں سے شمار کرتے تھے لیکن یہ تعبیر قوم پارس اور ماد سے اس کی وابستگی کی بنا پر مربوط ہونا چاہیئے۔ مروج الذہب میں اس لڑکی کا نام بھی آیا ہے اور لکھا ہے۔ ”وہ یہودی لڑکیاں جو بخت نصر کے ذریعہ قیدی بنا کرلے جائی گئیں ان میں سے کچھ کو مشرق میں بھیج دیا (بے شبہ برائے فروخت) اور ان میں سے ایک بادشاہ (بے شبہ بلخ یا پارس کا بادشاہ) کے عقد میں آئی۔ اس کا نام دینارد تھا وہ لہراسپ بن گشتاسپ کے لئے ایک بیٹا جنی جو بنی اسرائیل کی آزادی کا باعث ہوا۔۔۔“ (مروج الذہب ص ۹۸، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسعودی نے اس مفہوم کو کتاب تاریخ عہد بخت نصر سے نقل کیا ہے جو کتاب بطلیموس، صاحب کتاب مجسطی کے ذریعہ لکھی گئی ہے۔

۳۰۔ مطلب تیس سالہ صدی سے ہے لیکن البتہ یہ صدی کوروش کے عہد میں شامل نہیں ہوتی ہے۔

۳۱۔ تفسیر روح الجنان، انتشارات کتابخانہ آیت اللہ العظمی، آقائی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ہجری ص ۴۴۵۔

۳۲۔ مرحوم امیر توکل کا مبوزیا جو نے زاہدان میں زندگی بسر کرتے تھے اور ایک قابل توجہ کتابخانہ کے مالک تھے، ذوالقرنین کے بارے میں ایک رسالہ لکھا ہے اور کہا ہے کہ قرآن میں مذکور ذوالقرنین وہی سن چی ہوانگ تی ہے جو چین کے بڑے بادشاہوں میں سے ایک ہوا ہے۔ اس کتاب کو چند سال قبل، ان کی صاحبزادی، خانم سنبلہ نے شائع کردیا ہے۔

۳۳۔ سہ داستان اسرار آمیز سے نقل، سلطان حسین تابندہ ص ۱۷۹

۳۴۔ ترجمہ تفسیر طبری ص ۴۶۸

۳۵۔ ان سکوں کا ایک نمونہ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا میں اسکندر کے

ذیل میں صفحہ ۵۳۷ پر چھپا ہے۔

۳۶۔ دکتر معین مرحوم کی طبع کردہ برہان قاطع میں یاد ہوا ہے کہ "بھرون" دلخون کے وزن پر، سکندر ذوالقرنین کا نام ہے" ہمارے یہاں بھرون نامی خاندان بھی ہے۔ لیکن بھرون کون ہے کیا یہ پیرون اور پیروس کی کوئی شکل ہو سکتی ہے، اور وہ بھی اسکندر کی تقلید میں پیچیدہ سو رہا ہو۔

۳۷۔ از فرہنگ اساطیر یونان، ترجمہ دکتر بہمش، ص ۵۸۲

۳۸۔ CROWAL COROAL (آشر کوڈ، ۵۲۵)

۳۹۔ ایرانی شاعر ملک الشعرا بہار کہتے ہیں:

بہ قسطنطنیہ بتابیدہ ماہ بتران بارہ و برجہائی سیاہ
ز قرن الذہب ساخت سیمیں کمند مگر بگذرد زان بروج بلند

چاند قسطنطنیہ میں چمکا وہاں کے سیاہ برجوں اور قلعوں پر، اس نے قرن الذہب کی روپیلی کمند بنالی کہ شاید ان بلند گنبدوں سے گذر جائے۔ آج کا صاحبران وہ ہے جسے ۳۰ سال کی دو صدیوں کا حاکم سمجھیں یا پھر وہ شخص بھی جو دو زائد سینگوں کا تاج رکھتا ہو۔

نون" جوض ۴۰۸

۴۱۔ ایران باستان، پیرنیا ص ۳۸۱۔

۴۲۔ کوروش کبیر ترجمہ دکتر بداتی ص ۱۴۹

۴۳۔ بابل شہر کی سوشل زندگی کے اور کوروش کے حالات کے لئے رجوع فرمائیں مصنف ہذا کے مطبوعہ رسالہ کتاب (قہرمانان تاریخ ویران" انتشارات یونسکو، تہران ۱۹۴۲ء

۴۴۔ ایران باستان، پیرنیا ص ۲۷۴

۴۵۔ کوروش کبیر، ترجمہ دکتر ہدایتی ص ۱۵۔

۴۶۔ ایک دلچسپ بات، سارد کی لڑائی میں کوروش کا معجزہ کی حد تک زندہ رہ جاتا ہے۔ جس وقت ایرانی اور لیڈیائی فوجوں کی تلواروں اور نیزوں کی چکا چوند آنکھوں کو

خیرہ کررہی تھی اور دونوں فوجیں گھمسان کی لڑائی لڑرہی تھیں۔ برہنہ شمشیریں جسموں کو ٹکڑے ٹکڑے کررہی تھیں۔ گھوڑوں کی ہنہناہٹ اور سواروں کا شوق میدان جنگ سے اڑتا ہوا غبار' میدان حشر اپنی پشت سے گرا کر اپنے پیروں تلے لے آیا لیڈیائی فوجی قبل اس کے کہ کوہ پیکر گھوڑے کی ٹاپوں کے نیچے روند جائے' اپنا خنجر نکال بیٹھا اور دوڑتے ہوئے گھوڑے کا شکم چاک کردیا۔ گھوڑا تکلیف کی شدت سے اپنے دونوں پیروں پر کھڑا ہوگیا اور سوار کے لباس کے بٹن چمک اٹھے اور ایک ایرانی سردار کی نظر اس پر پڑی کہ یہ سوار کوروش ایران کا بادشاہ اور ایرانی فوج کا سپہ سالار ہے۔ دشمن کے سپاہی کوروش کی طرف لپکے۔ یہ بڑا نازک لمحہ تھا' ایرانی سردار فوراً گھوڑے سے اتر گیا اور فداکارانہ طور پر اپنے گھوڑے کی پیشکش کی۔ کوروش سردار کے اصرار پر' گھوڑے پر سوار ہوگیا اور دوبارہ میدان جنگ میں آگیا۔ اس سوار کے احوال سے جو اپنے گھوڑے سے پیادہ ہوا تھا اور اپنا گھوڑا کوروش کو دے دیا تھا' کوئی واقفیت حاصل نہیں ہوسکی ہے۔ لیکن یقیناً پیادہ سوار اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھا ہوگا۔ لیکن اس فداکاری کے عوض کوروش جنگ جیت گیا' یعنی دنیا کی تاریخ کا نوشتہ بدل دیا۔

جبکہ تاریخ میں اس قسم کی فداکاری کا واقعہ میں نے صرف ایک جگہ اور پڑھا ہے۔ اس وقت جبکہ ایران کے آل مظفر حکمرانوں کا امیر محمد مظفر' کرمان کے علاقہ بارز اور جیرفت کے پہاڑی قبائل سے جنگ کرنے گیا تھا اور وہاں اس طرح کی مصیبت کا شکار ہوگیا اور اس کے ایک سردار پہلوان علی شاہ . بی نے' اپنے گھوڑے کو محمد مظفر کو دے دیا اور خود ہلاک ہوگیا۔ لیکن محمد مظفر سلامت رہ گیا۔ (رجوع ہو' تاریخ کرمان' تصحیح و تحشیہ مصنف ہذا' طبع دوم' ص ۴۹۹' اسی طرح مصنف کے دوسرے مقالہ میں' فداکاران گمنام' آسیائے ہفت سنگ ص ۳۶)

۴۷۔ روایت آلبر شاندور

۴۸۔ کوروش کے اس بیانیہ کو جشن شاہنشاہی کے دوران بے حساب قیمت پر بیمہ کرایا گیا اور ایران لائے اور کچھ دنوں نمائش گاہوں میں رکھ کر بعد میں دوبارہ

لندن لے گئے۔

۴۹- الکامل: مدینہ الحسناء' اور یہ بلخ نامی کا ترجمہ ہے۔

۵۰- تاریخ الامم والملوک طبری' ج ۱ ص ۵۳۸

۵۱- از ترجمہ بلعمی ص ۶۴۱ تا ۶۴۵

۵۲- ایضاً ص ۶۴۵ تا ۶۵۵

۵۳- مروج الذہب ص ۲۶

۵۴- ترجمہ بلعمی ص ۶۴۸

۵۵- بعض صرف ایک کمبوجیہ اور ایک کوروش (قبل از کوروش بزرگ) کے بھی قائل ہیں۔

۵۶- ترجمہ بلعمی ص ۶۶۸

۵۷- طبری: من ولد فلیم بن سام

۵۸- طبری: اخشویرش بن کی رش بن جاماسپ ملقب بالعالم وبہرام بن کی رش بن بشتاسپ

۵۹- ترجمہ بلعمی ص ۶۷۱

۶۰- البدء والتاریخ: بلطاشص

۶۱- ترجمہ بلعمی ص ۶۷۴

۶۲- طبری ج ۱ ص ۳۸۶

۶۳- ایضا ص ۳۸۶

۶۴- تاریخ الامم والملوک ج ۱ ص ۴۰۷

۶۵- اس کے علاوہ ناموں کا رکارڈ ضروری ہے۔ اس کی تاریخی تحقیق البتہ

۶۶- کتاب العبر والمبتدا والحبر فی ایام العرب والعجم والبربر ومن عاصرھم من ذوی السلطان الاکبر ج ۲ ص ۱۰۸-

۶۷- تاریخ الامم والملوک ج ۱ ص ۳۸۶

۶۸۔ فارسنامہ، تہران ایڈیشن، ص ۴۳

۶۹۔ کتاب العبر ... ج ۴ ص ۲۰۸

۷۰۔ ایضاً، ص ۲۰۹

۷۱۔ مروج الذہب ج ۱ ص ۹۹

۷۲۔ تاریخ سنی ملوکُ الارض والانبیا ص ۵۹

۷۳۔ شاید برہان ہی ؟

چودھری خالد نذیر

انسانی اعضاء کی پیوند کاری

طبی علوم بالخصوص سرجری کے میدان میں حیرت انگیز ترقی ہوئی ہے۔ انسانی اعضاء کی تبدیلی ایک عام سی چیز تصور کی جانے لگی ہے لیکن کوئی بھی چیز فطرت کے بنائے ہوئے دستور و قواعد سے ہٹ کر کی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ گوناگوں مشکلات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ مغربی ممالک جو اس جدید علمی ترقی کا منبع ہیں، وہاں کم از کم یہ شعور موجود ہے کہ اگر کسی چیز کے نتائج غلط نکلیں تو اس کے بارے میں جلد از جلد حدود وقیود طے کرکے واپسی کا راستہ اختیار کیا جاتا ہے۔

انسانی اعضاء کی پیوند کاری ایک اہم معاملہ ہے اس سے متعلق باقاعدہ تحقیقات کے بعد قواعد و ضوابط وضع کرنا نہایت ضروری ہے۔ دوسری طرف اس مسئلے کے اخلاقی اور مذہبی پہلو کو بھی نظر میں رکھنا ہوگا۔ یہاں ہم اس معاملہ کو شریعت اسلامی اور قرآن و حدیث کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کریں گے۔

انسانی اعضاء کی پیوند کاری کی دو صورتیں ہیں۔

اولاً : کسی زندہ شخص کا کسی عضو کا عطیہ کرنا۔

ثانیاً : کسی شخص کا یہ وصیت کرنا کہ اس کے مرنے کے بعد وہ عضو اس کے جسم سے نکال کر کسی دوسرے ضرورت مند شخص کو لگا دیا جائے۔

جناب چودھری خالد نذیر، مکان ۲۶۱، گلی ۲۲، جی ۹/ ۳، اسلام آباد (پاکستان)

صورت اوّل میں ایک زندہ شخص زندہ حالت میں اپنا کوئی عضو کسی دوسرے شخص کو منتقل کرتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ شریعت اسلامیہ کی روشنی میں انسان کے مقام اور حیثیت کو معلوم کیا جائے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

ولقد کرمنا بنی آدم

اور بیشک ہم نے اولاد آدم کو عزت بخشی۔[1]

ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکہ

اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔[2]

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

و من قتل نفسہ بحدیدتہ عذب بھا فی نار جھنم۔

یعنی جس نے اپنے آپ کو کسی تیز دھار آلے سے قتل کیا اس کو جہنم کی آگ میں اسی (تیز دھار آلے) سے عذاب دیا جائے گا۔[3]

ایک دوسری جگہ فرمایا۔

کان برجل جراج فقتل نفسہ فقال اللہ تعالی بدرنی عبدی بنفسہ حرمت علیہ الجنہ۔

"کوئی آدمی زخمی تھا (اس نے اپنے زخموں سے تنگ آکر) اپنے آپ کو قتل کر ڈالا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا میرے بندے نے اپنے لئے مجھ سے جلدی کی اس پر جنت حرام ہو گئی ہے۔[4]"

ابن حجر عسقلانی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی شخص کا اپنے نفس کے خلاف جرم ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی دوسرے شخص کے خلاف۔ دونوں کا گناہ برابر ہے کیونکہ وہ خود اپنے آپ کا مالک نہیں ہے بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے لہٰذا اس میں اس کے لئے تصرف جائز نہیں ہے۔[5]

اسی مضمون کی اور حدیث ہے۔

عن ابی هریره قال قال النبی ﷺ الذی یخنق نفسه یخنقها فی النار والذی یطعنها یطعنها فی النار۔

"جو اپنا گلا گھونٹ کر اپنے آپ کو ہلاک کرتا ہے اور جو نیزے سے اپنے آپ کو مارتا ہے آگ میں بھی اپنا گلا گھونٹتا اور نیزے سے مارتا رہے گا۔[6]"

نبی کریم ﷺ نے مزید فرمایا۔

قال اللہ تعالیٰ ثلاثه انا خصمهم یوم القیامه رجل اعطی بی صم غدر و رجل باع حراً فاکل ثمنه و رجل استاجر اجیراً فاستوفی منه ولم یعط اجرته۔

"اللہ تعالیٰ نے فرمایا تین آدمیوں کا قیامت کے دن میں خود مدِّ مقابل ہوں گا ایک آدمی نے میرے نام پر وعدہ کیا مگر پھر گیا اور (دوسرا) آدمی جس نے کسی آزاد شخص کو (غلام بنا کر) بیچا اور اس کی قیمت کھائی اور (تیسرا) وہ شخص جس نے کسی کو اجرت پر رکھا، کام لیا مگر اجرت ادا نہ کی۔[7]"

فقہاء کرام متفقہ طور پر انسانی اعضاء کی بیع و شراء اور استعمال کو حرام قرار دیتے ہیں امام کاشانی فرماتے ہیں:

"اضطراری کیفیت میں بھی کسی مسلمان کا قتل کرنا یا اس کا کوئی عضو قطع کرنا جائز نہیں۔[8]"

شرح جامع الصغیر میں ہے۔

الانسان مکرم فلا یجوز أن یکون منه شئی مبتذل

"انسان مکرم ہے لہٰذا یہ جائز نہیں کہ اس کی کسی چیز پر تصرف کیا جائے۔[9]"

بیع و شراء

انسان اور انسانی اجزاء کی بیع قطعی حرام ہے۔ بدائع میں ہے

البیع مبادلتہ المال بالمال فلا ینعقد بیع الحر لانہ لیس بمال

"شرائط بیع میں سے ہے کہ مبیع مال ہو کیونکہ بیع کا مطلب مال کے ساتھ مال کا تبادلہ ہے لہٰذا آدمی کی بیع جائز نہیں کیونکہ وہ مال نہیں۔[۱]"

امام شیبانی فرماتے ہیں۔

لا یجوز بیع لبن امراتہ فی قدح ولا یجوز بیع شعر الانسان والانتفاع بہ۔

عورت کے دودھ کی پیالے میں بیع جائز نہیں اور نہ ہی انسانی بالوں کی بیع اور ان سے استفادہ جائز ہے۔[۱]

انسانی اعضا کی بیع و شراء فقہاء کے نزدیک متفقہ طور پر حرام ہے اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔[۲]

عطیہ و ہبہ

انسان اور انسانی اعضاء کی جس طرح خرید و فروخت حرام ہے اسی طرح ہبہ بھی ناجائز ہے۔ بدائع میں ہے۔

منھا ان یکون مالا متقوما فلا تجوز ھبتہ مالیس بمال اصلا کالحر و المیتہ والدم و صید الحرام والاحرام والخنزیر و غیر ذلک۔

"ہبہ کی شرائط میں سے ہے کہ جو چیز ہبہ کی جارہی ہے وہ مال متقوم ہو لہٰذا ایسی چیز کا ہبہ جائز نہیں جو اصلاً مال کی تعریف سے خارج ہو جیسے آدمی' مردار' خون' حرم اور احرام کا شکار اور خنزیر وغیرہ۔[۳]"

حالت اضطرار میں انسانی اعضاء سے انتفاع

انسانی اعضاء اور گوشت کا استعمال حالت اضطرار میں بھی جائز نہیں۔

و حرّم مالک اکل لحم الانسان فی حالته الضروره و لو کان مهدا

"امام مالک رحمۃ اللہ کے نزدیک حالت ضرورت میں بھی انسان کا گوشت کھانا حرام ہے۔ اگرچہ وہ آدمی (کسی جرم کی بناء پر) واجب القتل ہی کیوں نہ ہو۔[۱۴]"

المبسوط میں ہے۔

المضطر کما لایباح له قتل الانسان لیاکل من لحمه لا یباح له قطع عضو من اعضاءه

"مضطر شخص کے لئے نہ یہ جائز ہے کہ وہ اپنی بھوک مٹانے کے لئے کسی دوسرے شخص کو قتل کرے تاکہ اس کا گوشت کھالے اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ اپنے ہی اعضاء میں سے کوئی عضو کاٹ کر کھالے۔[۱۵]"

امام سرخسی مزید فرماتے ہیں۔

حرمة الاعضاء کحرمة النفس۔ یعنی اعضاء کی حرمت، نفس ہی کی طرح ہے۔[۱۶]"

بزازیہ حاشیہ ہندیہ میں ہے۔

مضطر لم یجد میته و خاف الهلاک فقال له رجل اقطع یدی و کلها: او قال اقطع فی قطعه و کلها لا یسعه ان یفعل ذالک لا یسمح امره به کما لا یسمح للمضطر ان یقطع قطعه من لحم نفسه فیاکل۔

"ایک شخص جو حالت اضطرار میں ہے اس کے پاس کھانے کے لئے کچھ نہیں حتی کہ مردار بھی نہیں ایسی حالت میں اسے ایک شخص کہتا ہے کہ میرا ہاتھ کاٹ لو اور کھا کر (اپنی جان بچالو) یا کہے میرے جسم سے کچھ گوشت کا ٹکڑا کاٹ لو اور کھا کر (اپنی جان بچالو) تو اس کا یہ فعل قطعی جائز نہیں اسی طرح جو شخص حالت اضطرار میں ہے اس کے لئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ اپنے جسم میں سے اپنے گوشت کا ٹکڑا کاٹ کر کھالے۔[۱۷]"

تداوی اور علاج

اجزاء آدمی کا استعمال بطور علاج اور تداوی بھی جائز نہیں۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں۔

لا باس بالتداوی بالعظم اذا ان کان عظم شاۃ او بقرۃ او بعیر او فرس او غیرہ من الدواب الا الخنزیر والادمی

"ہڈی کے بطور علاج استعمال میں کوئی حرج نہیں جب کہ یہ ہڈی کسی جانور کی ہو جیسے بکری، گائے، گدھا، اونٹ، گھوڑا، وغیرہ مگر خنزیر اور آدمی کی ہڈی سے علاج جائز نہیں۔[۱۸]"

مذکورہ بالا آیات کریمہ، احادیث شریفہ اور ائمہ فقہ کی آراء سے درج ذیل باتیں بالقطع ثابت ہوتی ہیں۔

۱۔ انسان اپنی ذات میں مکرم، اشرف اور محترم ہے۔

۲۔ یہ کہ انسان اپنی جان کو ختم نہیں کرسکتا۔ کل کا تلف کرنا جائز نہیں لہٰذا جز کا تلف کرنا بھی ناجائز ہے اسی لئے خود کشی بالاجماع حرام ہے۔

۳۔ انسانی شرف و کرامت کی وجہ سے اس کے اعضاء سے بشمول بال اور ہڈیوں سے کسی بھی صورت میں استفادہ و انتفاع حرام ہے۔

۴۔ انسانی جسم مال کی تعریف سے خارج ہے لہٰذا اس کی بیع و شراء ناجائز ہے۔

۵۔ جس طرح انسان اور اس کے اعضاء کی بیع و شراء حرام ہے اسی طرح انسانی اعضاء کا تحفہ یا ہبہ کرنا بھی ناجائز ہے کیونکہ جس چیز کو ہبہ کیا جارہا ہے وہ مال متقوم کی تعریف سے خارج ہے۔

۶۔ انسانی اعضاء کا استعمال بطور علاج بھی جائز نہیں کیونکہ یہ بات انسانی شرف و تکریم کے خلاف ہے کہ اسے بطور دوا و علاج استعمال کیا جائے۔

۷۔ اضطرار کی حالت میں بھی کسی انسان کے لئے جائز نہیں کہ وہ کسی دوسرے انسان کا عضو کاٹ کر اپنی جان بچائے۔

انسانی اعضاء کی پیوند کاری ایک اہم مسئلہ ہے لہذا اس کے شرعی پہلو پر دور حاضر کی مقتدر مجالس علماء نے مختلف اوقات میں غور و فکر کیا ہے۔ اس بارے میں ان کی آراء، قرار دادیں، فیصلے برائے ملاحظہ پیش ہیں۔

مجلس علماء کراچی

۱۹۶۷ء میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی زیر نگرانی علماء کی ایک مجلس قائم ہوئی جس میں کراچی کی تین ممتاز دینی درسگاہوں، دارالعلوم کراچی، مدرسہ عربیہ اسلامیہ نیو ٹاؤن، اور اشرف المدارس ناظم آباد کراچی کے ماہر اہل فتوی شریک ہوئے۔ اس مجلس نے مریض کو خون دینے اور تبادلہ اعضاء انسانی کے مسائل پر غور کے لئے اندرون ملک و بیرن ملک اہل فتویٰ کے پاس سوال نامہ بھیج کر ان کی تحقیقات جمع کیں اور باہم بحث و تمحیص کے بعد درج ذیل رائے دی۔

> "اسلام نے ایک انسان کے اعضاء کو دوسرے انسان کے لئے استعمال کرنا اس کی رضامندی اور اجازت کے ساتھ بھی جائز نہیں رکھا اور کسی انسان کو یہ حق نہیں دیا ہے کہ وہ اپنا کوئی جزو دوسرے کو معاوضہ پر یا بلا معاوضہ دے دے۔"

انسان کو حق تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ کا خاص مظہر بنایا ہے اور اس کے بدن میں بولنے، دیکھنے، سننے، سمجھنے وغیرہ کے لئے ایسی نازک خود کار مشینیں لگا دی ہیں کہ سائنس جدید و قدیم مل کر بھی اس کا کوئی حصہ بنا نہیں سکیں۔

انسان کا وجود در حقیقت ایک چلتی پھرتی فیکٹری ہے جس میں سینکڑوں نازک مشینیں کام کر رہی ہیں۔ یہ سب مشینیں ان کے پیدا کرنے والے نے انسان کو ودیعت و

امانت کے طور پر دی ہیں۔ اس کو ان چیزوں کا مالک نہیں بنایا۔ البتہ امانت کے طور پر دینے والے کریم مولا نے اس سرکاری مشینوں کے استعمال کی ایسی آزادانہ طاقت و اجازت دے دی ہے کہ اس سے اس کو یہ دھوکہ لگ جاتا ہے کہ میں اپنی جان اور اپنے اعضاء کا خود مالک ہوں مگر حقیقت حال یہ نہیں اسی وجہ سے انسان کو جس طرح خود کشی کرنا حرام ہے اسی طرح اپنا کوئی عضو کسی دوسرے کو رضاکارانہ طور پر بلا معاوضہ لے کر دے دینا بھی حرام ہے۔ فقہاء رحم اللہ نے قرآن و سنت کی واضح نصوص کی بناء پر فرمایا ہے کہ جو شخص بھوک پیاس سے مر رہا ہے اس کے لئے مردار جانور اور ناجائز چیزوں کا کھانا پینا تو بقدر ضرورت جائز ہوجاتا ہے مگر یہ بات اس وقت بھی جائز نہیں کہ کسی دوسرے زندہ انسان کا گوشت کھالے اور نہ کسی انسان کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا گوشت یا کوئی عضو دوسرے انسان کو بخش دے کیونکہ خرید و فروخت یا بخشش و ہدیہ اپنی ملک میں ہوسکتا ہے روح انسانی اور اعضاء انسانی اس کی ملک نہیں جو وہ کسی کو دے سکے۔[۱]

اسلامی نظریاتی کونسل۔ پاکستان

اسلامی نظریاتی کونسل نے ۱۹۸۴ء میں حکومت کے استفسار پر انسانی اعضاء کی تبدیلی و پیوند کاری کے مسئلہ پر درج ذیل رائے کا اظہار کیا:

۱۔ "نظام قدرت میں یہ دخل اندازی کے مترادف ہے۔ چونکہ اللہ تعالٰی نے انسان کو تمام اعضاء اور صلاحیتوں کے ساتھ ایک اکائی کے طور پر پیدا کیا ہے۔ اس اکائی میں سے کوئی جزء الگ کر لیا جائے تو یہ اکائی مکمل حالت میں باقی نہیں رہتی، بلکہ ناقص رہ جاتی ہے۔

۲۔ شریعت کی رو سے انسانی جسم کسی کی ملکیت نہیں بلکہ اللہ تعالٰی کی ودیعت ہے اور انسان کو اس ودیعت میں قطع و برید

کا حق حاصل نہیں اور اس بناء پر فقہاء اسلام میں کوئی فرقہ بھی اس عطیہ کو جائز نہیں سمجھتا۔

۳۔ زندہ انسانی جسم میں کسی عضو کے قطع کر دینے سے اس جسم کی بحیثیت اکائی صلاحیت کار دائماً متاثر ہو رہی ہے۔

۴۔ اللہ تعالیٰ کے دئے ہوئے دو دو اعضاء میں سے ایک کا عطیہ دے دینے سے مستقبل میں دوسرے عضو کی ضرورت پڑ سکتی ہے۔

۵۔ موجودہ مادی دور میں انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کا مذموم کاروبار شروع ہو جائے گا جس سے اشرف المخلوقات کا جسم بھی بھیڑ بکریوں کی طرح بکاؤ مال بن کر رہ جائے گا۔ جیسا کہ انسانی خون کا کھلے بندوں کاروبار ہو رہا ہے۔ اسی طرح پاکستان میں متمول حضرات کی طرف سے یہ اشتہارات آرہے ہیں کہ جو اپنا گردہ دے گا اس کو ایک لاکھ روپیہ معاوضہ دیا جائے گا لہٰذا سد ذریعہ کے طور پر بھی زندہ انسان کے جسم اور اعضاء کو کاروباری تعامل کا موضوع بننے سے روکنا ضروری ہے۔"

جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے کہ کسی میت کی وصیت کے مطابق اس کی موت واقع ہوجانے کے بعد اس کا عضو قطع کیا جائے تو یہ کیا جا سکتا ہے۔

اس وصیت کی حیثیت اصطلاحی وصیت کی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد موصی (وصیت کرنے والا) شخص کی یہ خواہش ہے کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے اعضاء اس کے کام نہیں آئیں گے اور ان سے کسی دوسرے ضرورت مند مضطر شخص کو فائدہ ہونے کی توقع ہے۔ اگر اس کی اس خواہش کی تکمیل سے دوسرے شخص کو فائدہ حاصل ہوسکے تو اس کی یہ خواہش اس کے مرنے کے بعد پوری کی جاسکتی ہے۔[۳۰]

اسلامی فقہ اکیڈمی - جدہ

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے فروری ۱۹۸۸ء میں اس بارے میں غور و خوض کے بعد درج ذیل قرار داد منظور کی:

> "ایک انسان کے جسم سے دوسرے انسان کے جسم میں ایسے عضو کی منتقلی جائز ہے جو خود بخود دوبارہ وجود میں آتا رہتا ہے مثلاً خون، کھال وغیرہ۔[۲۱]" دوسرے لفظوں میں جو اعضاء خود بخود دوبارہ وجود میں نہیں آتے ان کی منتقلی حرام ہے۔

عملی طور پر منتقلی اعضاء کے انتہائی خطرناک نتائج سامنے آئے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ اس چیز نے ایک کاروبار کی صورت اختیار کرلی ہے بلکہ بعض حالات میں اس سے ظلم و تعدی کی دردناک صورتیں سامنے آتی ہیں اس کی کچھ مثالیں پیش خدمت ہیں۔

روزنامہ پاکستان

روزنامہ پاکستان، لاہور کی ۲۷ دسمبر ۱۹۹۱ء کی اشاعت میں "موت کی تجارت" کے عنوان سے تبدیلی اعضاء کے بارے میں رپورٹ شائع ہوئی جس میں اس معاملہ کے مختلف پہلوؤں پر بالتفصیل روشنی ڈالی گئی ہے۔ برائے ملاحظہ پیش ہے۔

"جنوبی بھارت میں مدراس کے قریب ملی ولگام گاؤں کی آبادی تین ہزار نفوس پر مشتمل ہے اور یہاں کا ہر بالغ صرف ایک گردے پر جی رہا ہے۔ ظاہر ہے دوسرا گردہ وہ کسی حاجت مند کو فروخت کرچکا ہے۔ یہ انسانی المیہ یعنی انسانی اعضاء کی تجارت ان دنوں بھارت میں خوب عروج پر ہے۔ غربت و افلاس اور بے روزگاری کے مارے لوگ اپنے دکھوں کا علاج منبع حیات یعنی دل کے بعد انسانی جسم کے دوسرے اہم ترین، عضو کی فروخت سے کر رہے ہیں۔ طبی سائنس کی ترقی نے "منتقلی اعضاء" کو باقاعدہ ایک کاروبار کی شکل دینے میں بڑی مدد کی ہے۔ مثلاً اگر منتقلی اعضاء ممکن نہ ہوتی تو ظاہر ہے

کہ بائع و مشتری نہ ہوتے۔ ستم بالائے ستم یہ کہ اس میدان میں انسانی اعضاء کے کمیشن ایجنٹ اور آڑھتی بھی پیدا ہوگئے ہیں۔ بھارتی شہریوں کے گردوں کے سب سے بڑے بلکہ واحد خریدار عرب ہیں۔ لندن سے شائع ہونے والے عربی کے کثیر الاشاعت ہفت روزہ "المجلہ" نے اس ضمن میں ایک خصوصی رپورٹ شائع کی ہے جس میں اس نے یہ خوفناک انکشاف کیا ہے کہ بھارت سے گردے خریدنے والے عرب "موت کی تجارت" میں ملوث ہیں۔ اور "ایڈز" خرید رہے ہیں۔

اس رپورٹ میں کہا گیا ہے:

" ایک تامل ماں نے اپنی بہن کی شادی کے لئے تین ہزار 700 ڈالر (تقریباً 90 ہزار روپے) میں اپنا ایک گردہ فروخت کر دیا۔ اس میں سے اس نے دس فیصد "آڑھتی" کو ادا کئے۔ اس کے خاوند کی کل ماہانہ آمدنی چھ سو روپے ہے۔ اتنی قلیل آمدنی میں اس کے کنبے کے چار افراد گزر بسر کر رہے ہیں۔ اور المیہ یہ ہے کہ زندگی کی ضرورتوں اور حالات سے مجبور ہوکر گردہ بیچنے والی اس خاتون کو صرف 35 یا 36 ہزار ملے۔ باقی درمیان "واسطوں" کی نذر ہوگئے۔ تاہم بھارت میں گردوں کی خرید و فروخت کا یہ کاروبار عالمی حلقوں سے پوشیدہ نہیں ہے اور بین الاقوامی سطح پر یہ آوازیں اٹھنا شروع ہو گئی ہیں کہ اس غیرانسانی تجارت کو بند کیا جائے۔ کاروباری ذہن نے گردوں کی خرید و فروخت سے فائدہ اٹھانے کا بھی ایک طریقہ دریافت کر لیا ہے۔ انہوں نے بمبئی اور مدراس میں منتقلی گردہ کے بڑے بڑے ہسپتال کھول دئے ہیں۔ "گاہکوں" کو پھنسانے کے لئے (جو اکثر عرب ہوتے ہیں) دلالوں سے کام لیا جاتا ہے جو خصوصی طور پر مشرق وسطی کے ملکوں میں بھیجے جاتے ہیں۔ چونکہ عرب ملکوں میں اعلانیہ یا اشتہار سے انسانی اعضاء بشمول گردہ کی خرید و فروخت ممنوع ہے ان کے دلال عرب ملکوں سے ایسے مریضوں کی تلاش کرتے ہیں جنہیں گردہ بدلوانا مطلوب ہوتا ہے پھر معقول کمیشن کے عوض ان کی اس ضرورت کا ذمہ لے لیا جاتا ہے یعنی سفر، قیام و طعام، آپریشن گردے کا حصول وغیرہ وغیرہ۔

"بمبئی اور مدراس کے ان ہسپتالوں کی روشنی عربوں کے دم قدم سے ہے۔ کاروبار میں سب سے زیادہ نفع میں ہسپتال والے اور سب سے زیادہ گھاٹے میں گردہ دینے والا ہوتا ہے۔ مریض اور کمیشن ایجنٹ مساوی مستفید ہوتے ہیں لیکن اب معلوم ہوا ہے کہ گردہ لینے والا ایک نہایت ہی موذی مرض ایڈز کا شکار بھی ہوجاتا ہے۔ بعض طبی رپورٹوں اور اعداد و شمار سے اس المناک حقیقت کا انکشاف ہوا ہے کہ بھارت میں ہونے والے منتقلی گردہ کے بیشتر آپریشن ناکام ہوئے ہیں۔ یہ مریض ہزاروں ڈالر خرچ کرنے کے بعد جب واپس جاتے ہیں تو ان کی حالت پہلے سے بھی خراب ہوتی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے بمبئی یا مدراس جاکر گردہ بدلوایا ہے ان کے تفصیلی معائنہ سے یہ ہوشربا انکشاف ہوا ہے کہ نہ صرف یہ کہ گردہ کی پیوند کاری غلط ہوئی ہے بلکہ گردہ "ایڈز زدہ" بھی تھا۔ اطباء کے مطابق عرب دنیا میں "ایڈز" اس راہ سے بھی داخل ہو رہا ہے۔[۲۲]

روزنامہ جنگ ۲۱ مارچ ۱۹۹۲ء

ایک رپورٹ کے مطابق "ارجنٹائن کے ایک پاگل خانہ میں مریضوں کے جسمانی اعضاء کاٹ کر بیچ دیئے جاتے ہیں۔ گزشتہ ۱۵ برس کے دوران تقریباً ۱۳۲۱ مریض ہلاک اور ۱۳۹۵ غائب ہوچکے ہیں۔ ایک دن ایک مریض گہرے کنویں میں لٹکا اور گر کر ڈوب گیا جب اس کی نعش نکالی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کا گردہ کاٹ کر پہلے ہی بیچا جاچکا ہے۔ تفتیش سے معلوم ہوا کہ ہسپتال کا سارا عملہ ہی اس کاروبار میں ملوث ہے جو زندہ مریضوں کا خون، گردے اور دوسرے اعضاء کاٹ کر فروخت کر رہا ہے۔[۲۳]

ٹائم آف امریکہ۔ ۵ ستمبر ۱۹۹۴ء

ایشیا واچ کے حوالے سے ٹائم آف امریکہ کی ۵ ستمبر ۱۹۹۴ء کی ایک رپورٹ

کے مطابق چین میں سزائے موت کے مجرموں کے اعضاء نکال لئے جاتے ہیں جو زیادہ تر گردے اور قرنیہ ہوتے ہیں۔ بیشتر معاملات میں مجرم کی موت واقع ہونے سے قبل ہی یہ اعضاء نکال لئے جاتے ہیں[۲۴]۔

ٹائم ہی کی ایک رپورٹ کے مطابق بھارت کے شہر بنگلور میں انسانی اعضاء کے کاروبار نے ایک گھناؤنی شکل اختیار کی ہے۔ یہاں کچھ مزدوروں کو ان سے خون لینے کے بہانے ہسپتال میں داخل کیا گیا اور جب ان کو ہسپتال سے فارغ کیا گیا تو ان پر انکشاف ہوا کہ ان کا ایک گردہ بھی نہیں۔ یعنی اس دوران ان کو ان کے ایک گردے سے بھی محروم کردیا گیا۔ جس کو بعد میں ڈاکٹروں کی ملی بھگت سے فروخت کردیا جاتا ہے۔ اس رپورٹ کے مطابق شروع میں انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کا کاروبار بمبئی تک محدود تھا مگر آہستہ آہستہ بھارت کے دیگر علاقوں تک پھیل گیا۔ غربت کے ہاتھوں تنگ لوگ اپنا ایک گردہ بیچ دیتے ہیں۔ ایک بستی جس میں تقریباً تمام باسیوں نے اپنا ایک گردہ بیچ دیا ہے کا نام ہی اس سے موسوم کردیا گیا ہے[۲۵]۔

سی۔ این۔ این

امریکی خبروں کے چینل ٹیلی ویژن سی۔ این۔ این کے مطابق بھارت میں ایک ایسی بستی ہے جہاں تمام بالغ باشندے عورت اور مرد صرف ایک گردے پر گزارہ کر رہے ہیں کیونکہ ایک گردہ اپنی غربت اور تنگ دستی کے باعث وہ بیچ چکے ہیں اور ان گردوں کے زیادہ تر خریدار عرب شیوخ ہیں۔

ایک رپورٹ کے مطابق اس گھناؤنے کاروبار نے یہاں تک شکل اختیار کی ہے کہ افریقہ کے غریب ممالک سے بچوں کو خرید کر ان کے گردے مہنگے داموں بیچ دئے جاتے ہیں۔ ایسی مثالیں بھی سامنے آئی ہیں کہ بچوں کو اس مقصد کے لئے گود لیا جاتا ہے کہ ان کے گردیے بیچ دیئے جائیں۔

حاصل کلام

۱- انسانی شرف و تکریم کے پیش نظر شریعت اسلامیہ نے انسانی اعضاء سے کسی بھی طور پر انتفاع و استفادہ ناجائز قرار دیا ہے۔ انسانی عضو کا استعمال تداوی اور علاج کی خاطر بھی حرام ہے۔ حالت اضطرار میں بھی کسی انسان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنی زندگی کی خاطر دوسرے انسان کا عضو قطع کرکے استعمال کرے۔ انسانی اعضاء کا بیع و شراء جائز نہیں کیونکہ وہ مال کی تعریف سے خارج ہے اسی طرح انسانی اعضاء کا ہبہ یا عطیہ بھی ناجائز ہے کیونکہ ہبہ اور عطیہ صرف مال متقوم کا جائز ہے۔ البتہ مرنے کے بعد انسانی قرنیہ اگر دوسرے انسان کے کام آسکے اس کی پیوند کاری میں حرج نہیں جیسا کہ اسلامی نظریاتی کونسل نے اس بارے میں وضاحت کی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ عطیہ خون میں حرج نہیں جب کہ یہ اشد ضرورت کے تحت ہو۔ البتہ اس کو کاروبار بنانا قطعی ناجائز ہے۔

۲- عملی طور پر اعضاء کی پیوند کاری کے انتہائی خطرناک نتائج سامنے آئے ہیں جس میں بچوں پر ظلم' مریض پاگلوں کے اعضاء کی قطع و برید' سزائے موت پانے والے افراد کے ساتھ غیر انسانی سلوک اور سب سے بڑھ کر یہ کہ غربت کے ہاتھوں تنگ لوگ کچھ پیسوں کے حصول کے لئے اپنی زندگیاں بیچنے پر مجبور ہیں۔

۳- طبی نقطہ نگاہ سے گردہ کی تبدیلی علاج کے زمرے میں شمار نہیں ہوتی۔ گردہ دینے والا شخص بسا اوقات اپنی زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ ایک ہی خاندان دو قیمتی زندگیوں سے محروم ہو گیا۔

۴- اعضاء کی پیوندکاری خطرناک بیماریوں جیسے ایڈز وغیرہ کے پھیلنے کا باعث بن رہی ہے۔ انسانی شرف وتکریم کا تقاضا ہے کہ زندہ انسانوں کے اعضاء

کی تبدیلی، کانٹ چھانٹ اور خرید و فروخت پر مکمل پابندی لگا کر انسان اور انسانی اعضاء کو مال تجارت بننے سے روکا جائے ورنہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ بعض انسان سستے ہوں گے اور بعض مہنگے۔ آہستہ آہستہ سستے انسانوں کی تمام چیزیں مہنگے انسانوں کو منتقل ہوجائیں گی اور نوبت یہاں تک پہونچے گی کہ ایک مہنگے انسان کو زندہ رکھنے کے لئے کئی سستے انسان خرچ کرنے ہوں گے۔

اقوام متحدہ کے کمیشن برائے انسانی حقوق نے انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کو غلامی کی نئی شکل سے تعبیر کیا ہے اور اس کے خلاف جد و جہد کو تیز کرنے کا اعلان کیا ہے۔ کتنی عجیب بات ہے کہ شریعت اسلامیہ میں انسانی اعضاء کی کسی بھی غرض سے قطع و برید حرام ہونے کے باوجود تا حال اس بارے میں کسی ضابطہ و قانون سے محروم ہے۔

حواشی

۱۔ القرآن الحکیم سورہ الاسراء، آیت ۱۷

۲۔ سورہ البقرہ آیت ۱۹۵

۳۔ صحیح بخاری از امام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بخاری، فرید بک اسٹال اردو بازار، لاہور، ج ۱، ص ۵۵۴

۴۔ ایضا

۵۔ فتح الباری از امام حافظ احمد بن علی بن حجر العسقلانی (۷۷۳--۸۵۴ھ) دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور پاکستان ج ۴، ص ۲۲۶--۲۲۷

۶۔ صحیح بخاری کتاب الجنائز ج ۱ص ۵۵۴

۷۔ صحیح بخاری کتاب البیوع ج ۱ ص ۸۱۹

۸۔ بدائع الصنائع از علامہ علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی، سعید کمپنی پاکستان چوک، کراچی ج ۷ ص ۱۷۷

۹۔ النافع الکبیر شرح الجامع الصغیر، از ابی الحسنات عبد الحی لکھنوی (۱۲۶۴—۱۳۰۴ھ) اوراہ القرآن و العلوم الاسلامیہ، کراچی، پاکستان ص ۲۷۰

۱۰۔ بدائع الصنائع از علامہ علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی، سعید کمپنی، پاکستان چوک، کراچی ج ۵ ص ۱۳۰

۱۱۔ الجامع الصغیر از امام ابی عبد اللہ احمد بن الحسن الشیبانی (۱۳۲—۱۸۹ھ) ادارہ القرآن و العلوم الاسلامیہ کراتشی، باکستان ص ۲۷۰

۱۲۔ الانصاف از علامہ علاء الدین ابی الحسن بن سلیمان المرداوی احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان ۱۴۰۰ھ — ۱۹۸۰ء ج ۴ ص ۲۷۰

تبیین الحقائق، شرح کنز الدقائق، از علامہ فخرالدین عثمان بن علی الزیلعی، مکتبہ امدادیہ ملتان ج ۴، ص ۱۸—۱۲

کتاب الفقہ علی مناھب الاربعہ، از عبد الرحمن الجزیری
مکتبہ تجاریہ الکبری، مصر ج ۲ ص ۲۴۴

البحر الرائقی شرح کنز الدقائق از ابن نجیم
مکتبہ الماجدیہ، کوئٹہ، ج ۵ ص ۲۵۹

۱۳۔ بدائع الصنائع ج ۶ ص ۱۴۹

۱۴۔ التشریع الجنائی الاسلامی از عبد القادر عودہ
دار احیاء التراث العربی ج ۱ ص ۵۷۸

۱۵۔ کتاب المبسوط از شمس الدین السرخسی
دار المعرفہ للطباعہ و النشر، بیروت، لبنان ج ۲۴ ص ۳۸

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ بزازیہ حاشیہ ہندیہ ج ۳ ص ۴۰۴

۱۸۔ بحر الرائق ج ۸ ص ۲۳۳

۱۹۔ انسانی اعضاء کی پیوندکاری شریعت اسلامیہ کی روشنی میں
از مولانا مفتی شفیع صاحب، دارالاشاعت، مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی ص ۳۱، ص ۲۶۹—۲۷۰

۲۰۔ اسلامی نظریاتی کونسل رپورٹ برائے سال ۱۹۸۴ء حکومت پاکستان۔ نیز ملاحظہ ہو "رپورٹ استفسارات ۱۹۶۲ء تا ۱۹۸۴ء اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، پاکستان، ۳۰ مئی ۱۹۸۴ء ص ۸۶

۲۱۔ قرار دادیں اور سفارشات، اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ (۱۹۸۴ء —۱۹۹۲ء) جدہ سعودی عرب ص ۷۳

۲۲۔ روزنامہ پاکستان، لاہور، ۲۷ دسمبر ۱۹۹۱

۲۳۔ روزنامہ جنگ، راولپنڈی، ۲۱ مارچ ۱۹۹۲ء

۲۴۔ ہفت روزہ ٹائم امریکہ ۵ ستمبر ۱۹۹۴ء

۲۵۔ ہفت روزہ ٹائم امریکہ ۲۰ فروری ۱۹۹۵ء

اسلام اور بدلتی دُنیا

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

اسلام اور عصر جدید کے منتخب اداریے

"اسلام اور بدلتی دنیا" اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے اُن اداریوں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دنیائے اسلام کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابلِ قدر اضافہ کہی جاسکتی ہے۔

ناشر

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دھلی ۱۱۰-۲۵

قیمت: ۲۱ روپے

اسلام

اور

عصر جدید

(سہ ماہی)

مدیر

عمادالحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دھلی۔ ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۲۹ اکتوبر ۱۹۹۷ء شمارہ : ۴

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	ساٹھ روپئے	فی شمارہ پندرہ روپئے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	اسّی روپئے	فی شمارہ بیس روپئے

دوسرے ملکوں کے لئے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپئے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع اور ناشر
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

بانی مدیر ڈاکٹر سیّد عابد حسین مرحوم

مجلس ادارت

لفٹننٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)

پروفیسر مشیر الحسن	پروفیسر مجیب رضوی
جناب سیّد حامد	پروفیسر سیّد مقبول احمد
پروفیسر سلیمان صدّیقی	پروفیسر محمود الحق
پروفیسر سیّد جمال الدین	پروفیسر شعیب اعظمی

مدیر

عماد الحسن آزاد فاروقی

معاونین:

محمد عبدالهادی ، ابوذر خیری

سرکولیشن انچارج

عطاء الرحمٰن صدّیقی

مشاورتی بورڈ

پروفیسر چارلس ایڈمس	میگل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر اناماریہ شمل	ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)
پروفیسر الیساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اٹلی)
پروفیسر حفیظ ملک	ولینووا یونیورسٹی (امریکہ)

فہرست مضامین

اداریہ عماد الحسن آزاد فاروقی ۵

۲ مولانا ابوالکلام آزاد ——— صحرا کی آواز
پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی ۹

۳ امروہہ ——— ایک تاریخی شہر
پروفیسر سید محمد عزیزالدین حسین ۳۶

۴ فقہی کتب کے اردو تراجم —— آغاز و ارتقاء
جناب ضیاء الدین صاحب ۵۵

۵ علامہ محمد کرد علی —— شام کے نامور محقق
محترمہ انجم آرا فلاحی ۶۸

۶ شاہ ولی اللہ ——— ایک شخصیت، ایک تحریک
ڈاکٹر سید شاہد علی ۹۷

۷ باحثہ بادیہ ——— مصر میں آزادی نسواں کی ایک علمبردار
محترمہ سطوت ریحانہ ۱۱۹

۸ تبصرہ ڈاکٹر سید شاہد علی ۱۳۷

جلد: ۲۹ اکتوبر ۱۹۹۷ء شمارہ: ۴

اداریہ

دنیا کی کسی بھی تہذیب اور تمدن کی طرح نام نہاد مغربی تہذیب کی تاریخ بھی مختلف مدارج اور ادوار سے گذرتی ہوئی موجودہ صورت حال تک پہونچی ہے۔ آج جب کہ یہ تہذیب بہت تیزی سے عالمی تہذیب بنتی جارہی ہے، ہم کو اس کی تاریخ اور اس کے مختلف اجزائے ترکیبی سے واقفیت کی ضرورت بھی ناگزیر ہوتی جارہی ہے۔ اسلامی تمدن یا دیگر مشرقی تہذیبی روایات جن کا دور جدید میں مغربی تہذیب سے سابقہ پڑا ہے، اور جو اب سیاسی اعتبار سے نو آبادیاتی دور گذر جانے کے بعد بھی، مغرب کے تمدنی سیلاب کے آگے اپنے کو بے بس پاتی ہیں، انکے لئے ضروری ہے کہ وہ اس عالمی وقوعہ کی نوعیت کو سمجھیں اور اسکے زبردست جھونکوں کے سامنے اپنے بنیادی سرمایہ کو محفوظ رکھنے کا ہنر سیکھیں۔ ان مشرقی روایات اور تمدنوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی تمدنی اور تہذیبی وراثت اور مغربی تہذیب سے ایسی کامل واقفیت حاصل کریں جس سے کہ وہ دونوں کے بنیادی عناصر، انکی ماہیت، انکی جہات اختلاف، انکے ممکنہ نقطہ ہائے اتحاد اور ان سب سے بڑھ کر انکی روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس سیلاب میں اپنا سفینہ کامیابی سے تیرا سکیں۔

ظاہر ہے کہ یہاں ان تمام پہلوؤں پر گفتگو کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ لیکن اتنا تو ہم دیکھ ہی سکتے ہیں کہ مشرقی تہذیبیں، بشمول اسلام، جدید مغربی تہذیب کے مقابلے میں ایک مختلف کائناتی نقطہ نظر کی حامل ہیں۔ انسانی زندگی، اسکی نوعیت، اسکے مقصد اور کائنات کے وجود سے متعلق وہ جدید مغربی تہذیب سے بہت مختلف نظریات اور رویوں کی حامل ہیں۔ مثال کے طور پر تمام مشرقی تہذیبیں، جیساکہ دور جدید کی ابتدا سے پہلے

خود مغربی تہذیب بھی، کسی نہ کسی مذہبی روایت پر قائم رہی ہیں، جسکے اندر موجود روحانی تجربہ یا الہامی پیغام، جو خود اس مذہبی روایت اور اس پر مبنی تہذیب اور تمدن کے لئے اساسی حیثیت رکھتا ہے، حقیقت اعلیٰ سے ایک براہ راست تعلق پر مبنی ہوتا ہے۔ حقیقت اعلیٰ سے یہ براہ راست تعلق، جو ہر مذہبی روایت اور اس پر مبنی تہذیب میں اپنے مخصوص انداز میں ظاہر ہوتا ہے اور حقیقت اعلیٰ کا ایک مخصوص تصور پیش کرتا ہے، اس مذہبی روایت اور تہذیب کے لئے ایک روح کی سی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک روح کی ہی طرح حقیقت اعلیٰ سے وہ براہ راست تعلق اور حقیقت اعلیٰ کا وہ تصور، اس مذہبی روایت اور تہذیب کے تمام اجزاء میں سرایت کئے رہتے ہیں، کائنات اور زندگی کے بارے میں ان کے بنیادی نقطہ نظر کو متعین کرتے ہیں اور اس تہذیب اور روایت کے ہر پہلو پر اپنی گہری چھاپ رکھتے ہیں۔ اس صورت حال کے نتیجے میں مشرقی تہذیبوں میں خواہ وہ زندگی کا کتناہی دنیوی اور غیرمذہبی پہلو کیوں نہ ہو، روحانیت اور مذہبی بنیادوں پر قائم اقدار سے متاثر اور ان سے اتصال کا ذریعہ نظر آتا ہے۔ یہ صورت صرف مشرقی تہذیبوں میں ہی نہیں رہی ہے بلکہ دیگر قدیم تہذیبوں میں بھی یہی صورت حال رہی ہے، حتیٰ کہ، جیسا کہ اوپر ذکر آیا، خود مغربی دنیا میں بھی عہد وسطیٰ تک حقیقت اعلیٰ کے روحانی تجربہ اور الہام کی حامل ایک مذہبی روایت (عیسائیت) پر مبنی تہذیب رائج تھی۔ لیکن عہد وسطیٰ کی آخری صدیوں اور دور جدید کے ابتدائی دور میں مغربی تہذیب نے جو انقلابی موڑ لئے اس نے جدید مغربی تہذیب وتمدن کی نہ صرف ہیئت ہی بدل دی بلکہ اس میں معنوی اور روحانی اعتبار سے بنیادی تبدیلیاں پیدا کریں۔

اہل مغرب کے عہد وسطیٰ کی تہذیب سے دامن چھڑانے اور جدید مغربی تہذیب کے ارتقاء میں بہت سے عوامل کار فرمارہے ہیں جن میں عیسائی روایت بالخصوص کلیسائی نظام کے خلاف رد عمل اور یونانی اور رومی تمدن کا احیاء جو "نشاۃ ثانیہ" کے نام سے معروف ہے، خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ ان دونوں عوامل کے لئے کسی حد تک اسلامی تہذیب وتمدن کو بھی ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے۔ بہرحال اس میں

شک نہیں کہ پانچویں صدی عیسوی کے بعد جب مغربی اور جنوبی یورپ میں یونانی علم وحکمت اور رومی تمدن کو جرمانی قبائل کے سیلاب نے غرق کردیا تھا اور ساتویں صدی عیسوی کے بعد جب مشرقی یورپ یا بازنطینی سلطنت سے بھی یونانی علوم کو نکالا جارہا تھا تو اسلامی تہذیب کے ابھرتے ہوئے گہوارے میں انکو پناہ ملی تھی۔ اور مسلمانوں نے بہت جلد تقریباً ایک صدی میں ہی یونانی علوم مثلاً فلسفہ، ریاضی، ہیئت، جغرافیہ، طبعیات اور کیمیا وغیرہ کے قدیم ورثے کو ہضم کرکے اس میں اضافے اور ترقیات شروع کردیں تھیں۔ تہذیبی ارتقاء کے طبعی اصولوں کے تحت چند ہی صدیوں بعد اگر ایک طرف اسلامی اندلس کی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرنے والے یہودیوں اور عیسائیوں کے ذریعہ، تو دوسری طرف مسلمان اہل دانش کی تصانیف اور یونانی کتابوں کے عربی تراجم سے کئے گئے لاطینی ترجموں کے واسطے سے علم وحکمت کی یہ وراثت عہد وسطی کے یورپ کو منتقل ہونی شروع ہوگئی۔ اس طرح اسلامی تہذیب بالواسطہ قدیم اور بعد کے ہیلینی اور رومی عہد کے یونانی علم وحکمت کی وراثت اہل یورپ تک منتقل کرنے کا سبب بنی۔

اسی طرح رومن کیتھولک کلیسیا کے خلاف تحریک اصلاح جو “پروٹسٹنزم” کے نام سے مشہور ہوئی، اس میں خدا اور بندے کے درمیان کسی واسطے کے انکار اور فرد انسانی کی عظمت واستحقاق پر زور دینے کی وجہ سے اسلامی اثرات دیکھے جاتے ہیں۔

بہرحال، اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا عوامل ورجحانات جن سے خود اسلامی تہذیب بھی دوچار ہوئی، کبھی اسکے اندر اس بے محابہ طریقے پر ارتقا پذیر نہیں ہوئے جہاں وہ اسکی بنیادی خدا پرستانہ روحانیت کی جڑ کاٹ سکیں اور اسلامی تہذیب کی روحانی اساس کی جگہ اسکو یونانی عقلیت (ارسطاطالیت) کی غیرمذہبی یا سائنسی اور خدا پرستی کی جگہ انسان پرستی کی بنیادوں پر استوار کرسکیں۔

اس کے برخلاف جب ہم جدید مغربی تہذیب کے ارتقاء پر نظر ڈالتے ہیں تو اسکے اندر مسلمانوں کے واسطے سے حاصل کردہ یونانی علوم اور ارسطاطالیت نیز “تحریک

اصلاح" کے ضمن میں بیدار شدہ انسانی عظمت اور فرد انسانی کے حقوق جیسے احساسات کو اس حد تک اثر پذیر ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں جہاں وہ دیگر تاریخی عوامل کے ساتھ مل کر بہت جلد مغربی تہذیب کی قلب ماہیت کر ڈالتے ہیں۔ ان عوامل کی طرف دونوں تہذیبوں کے رویے میں یہ اختلاف کیوں ہو اسکی وجوہات پر بھی نظر دوڑائی جاسکتی ہے، لیکن سردست ہم اس موضوع سے صرف نظر کرتے ہوئے جدید مغربی تہذیب کی ماہیت کو دیکھتے ہیں۔

جدید مغربی تہذیب عیسائی یا کسی بھی روحانیت سے عاری، انسانی خود پرستی اور خود کفیلی کے احساس سے سرشار، خدا اور کائنات سے کسی زندگی بخش رشتہ سے منقطع اور محض مادی سطح تک محدود انسانوں کے ایک ایسے مجمع میں تبدیل ہو کر رہ گئی ہے جہاں قانون اور طاقت نظم وضبط قائم رکھتے ہیں، اور سائنسی و تکنیکی ترقیات نگاہوں کو خیرہ رکھتے ہوئے خواہشات کے بے لگام گھوڑوں پر سوار زندگی کے لئے محرک قوت کا کام کررہی ہیں۔

دوسری طرف یہ مغربی تہذیب بیسویں صدی میں صرف اہل مغرب تک ہی محدود نہ رہتے ہوئے بہت تیزی سے عالمی تہذیب بنتی جارہی ہے اور دنیا کے دور دراز گوشوں اور مخفی ترین تہہ خانوں میں بھی پہنچ کر دیگر تہذیبوں کے لئے ایک چنوتی اور سوالیہ نشان قائم کررہی ہے کہ آیا کہ وہ اپنے روحانی تہذیبی ورثہ اور اسکی قدروقیمت کو پہچان کر بدلے ہوئے حالات میں بھی اسکی روح اور اساسی سرمایہ کو محفوظ رکھ سکیں گی یا نہیں۔

عماد الحسن آزاد فاروقی

(پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

مولانا ابوالکلام آزاد ـــ صحرا کی آواز

(آزادی کے جشن زرّیں کے اس سال میں پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی مرحوم کا یہ فکر انگیز مضمون اکتوبر ۸۹ء کے شمارے سے دوبارہ شائع کیا جارہا ہے۔)

”سچ پوچھو تو میں ایک جمود ہوں یا ایک دور افتادہ صدا، جس نے وطن میں رہ کر بھی غریب الوطنی کی زندگی گزاری ہے“ ـــ یہ ٹکڑا مولانا آزاد کی اس تقریر کا ہے جو آج سے بیالیس سال قبل انھوں نے اکتوبر ۱۹۴۷ء میں مسجد جامع دہلی میں ہراساں اور پریشان حال مسلمانوں کے ایک اجتماع کو خطاب کرتے ہوئے کی تھی۔ اس وقت یہی خیال تھا اور مذکورہ جملے سیاق سے بھی یہی ظاہر ہوتا تھا کہ مولانا مرحوم کی یہ درد بھری آواز مسلمانوں کی کج اندیشیوں اور مولانا کے ساتھ ان کے افسوسناک سلوک کا شکوہ تھا۔ لیکن اب جب کہ بیسویں صدی اپنے آخری مرحلوں میں ہے اور ہم انتقال اقتدار (Transfer of power) آزادی اور تقسیم ملک سے چار پانچ سال پہلے کے واقعات سے متعلق ان مستند دستاویزات اور شہادتوں کو دیکھتے ہیں جنھیں حکومت برطانیہ نے ہزاروں صفحات پر مشتمل ۱۲ ضخیم جلدوں میں شائع کیا ہے، تو ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ”وطن میں غریب الوطنی کی زندگی گزارنے“ کا غم انگیز احساس صرف مسلمانوں ہی کے رویے سے متعلق نہ تھا بلکہ ہندوؤں کے روئے سے بھی متعلق تھا، خاص طور پر ہندوستان میں

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی مرحوم، سابق ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی۔

انگریزوں کی حکومت کے آخری دو ڈھائی برسوں میں عام طور پر کانگریس اور خاص طور پر اپنے ان رفیقوں اور دوستوں کے انداز فکر اور طریقہ کار کے متعلق جن پر انھیں پورے طور پر اعتماد تھا۔

ایچ۔ ایم۔ سروائی کی کتاب Partition of India- Legend and Reality (ہندوستان کی تقسیم ــــ افسانہ اور حقیقت) اسی سال چھپ کر آئی ہے۔ اس مصنف نے Transfer of Power 1942–47 کی بارہ جلدوں اور سرپنڈرل مون کی ترتیب دی ہوئی کتاب Wavell The Viceroy's Journal سے پوری طرح استفادہ کیا ہے، ان کے علاوہ پروفیسر زائگلر کی بایوگریفی ماؤنٹ بیٹن اور ڈاکٹر عائشہ جلال کی تصنیف Sole Spokesman Jinnah The Muslim League and the Demand for Pakistan سے بھی انھوں نے مدد لی ہے۔ سروائی کی کتاب میں نے پڑھی تو اور بہت باتوں کے علاوہ میں نے خاص طور پر مولانا آزاد کی شخصیت کو اور بھی شاندار پایا، میں نے محسوس کیا کہ ملی اور قومی دونوں نقطہ نظر سے اس صاحب عزیمت انسان کی سیاسی بصیرت کی کوئی مثال نہیں ملتی، اس کے ہمعصروں میں گاندھی جی اور محمد علی جناح دونوں پائے کے سیاست داں تھے، لیکن میرا اپنا خیال ہے کہ مولانا آزاد سیاسی سمجھ بوجھ میں ان دونوں سے کہیں آگے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے خواب بکھر کر رہ گئے اور ملک کی تقسیم کو وہ روک نہ سکے، لیکن اس کے اسباب کچھ اور تھے اور بساط سیاست پر جو کھیل کھیلا جارہا تھا، اس کے کئی اپنی ہی طرف کے اہم کھلاڑی آخر میں تقسیم کے خواہاں بن گئے تھے۔ یہاں آج ہم مولانا آزاد کی شخصیت کے اسی پہلو پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بھی عرض ہے کہ سروائی کی کتاب کے بعد ہم نے خاص طور پر ٹرانسفر آف پاور ۴۷ـــ۱۹۴۲ء کی متعلقہ جلدوں اور وائسرائز جرنل کے ضروری حصوں کا مطالعہ کیا جس سے ہمیں اپنی رائے متعین کرنے میں مزید آسانی ہوئی۔

ہم سب جانتے ہیں کہ مولانا آزاد تقسیم کے مخالف تھے اس لئے کہ ان کا خیال تھا کہ تقسیم نہ تو مسلمانوں کے لیے مفید ہے اور نہ ملک کے لیے، اور اس سے مسائل

اتنے حل نہ ہوں گے جتنے کہ پیدا ہوں گے۔ آج اس صدی کے آخر میں جب ہم تقسیم کے خلاف مولانا کے دلائل پر غور کرتے ہیں، تو یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ان کی رائے کتنی صحیح اور ان کے دلائل کس قدر وقیع تھے۔ مولانا آزاد کا یہ بھی خیال تھا کہ ہندوستان جیسے ملک کے لیے ایک وفاقی نظام حکومت ہی موزوں تھا، جس میں صوبے (یا ریاستیں) اپنے اندرونی معاملات میں آزاد ہوں گے، اور مرکزی حکومت کو ان میں مداخلت کا کم سے کم موقع ہوگا۔ آج مرکز اور ریاست کے تعلقات میں جو کشیدگی پائی جاتی ہے اور بعض ریاستوں میں انتشار کی جو کیفیت ہے اس کا سبب یہی ہے کہ مرکز میں اپنے آپ کو زیادہ مضبوط بنانے کا رجحان رہا ہے۔ ۱۴ مئی ۱۹۴۷ء کو مولانا آزاد نے لارڈ ماؤنٹ بیٹن سے ایک انٹرویو میں زور دے کر یہ بات کہی تھی کہ وہ کیبنٹ مشن پلان کو خیرباد نہ کہیں اور ہندوستان کی تقسیم میں جلد بازی سے کام نہ لیں۔ اگر ہم نے جلد بازی میں یہ فیصلہ کیا کہ تقسیم کے علاوہ ہندوستان میں ہندو مسلم مسئلہ کا اور کوئی حل نہیں ہے، تو یہ ہندوستان کے جسم پر ایک مستقل اور کاری زخم ہوگا، جس کا کوئی مداوا پھر کبھی نہ ہو سکے گا۔

مولانا آزاد کا خیال تھا اور کانگریس میں خاصے لوگ اس سے متفق تھے کہ ہندوستان کا سیاسی مسئلہ سال دو سال کے لیے ملتوی کیا جاسکتا ہے، اور برٹش گورنمنٹ جس کے ممتاز افراد نے کیبنٹ مشن پلان کو تیار کرنے میں خاصی محنت کی تھی، اسے چھوڑ دینے کے لیے آسانی سے تیار نہ ہوگی، بشرطیکہ وہ یعنی لارڈ ماؤنٹ بیٹن بھی اس بات سے متفق ہوں اور وزیر اعظم اٹیلی کے سامنے نرم و احتیاط کی ضرورت سے متعلق ہمارے نقطہ نظر کو پرزور الفاظ میں پیش کریں۔

مولانا آزاد لکھتے ہیں کہ "لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے مجھے یقین دلایا کہ وہ برطانوی کابینہ کے سامنے سچی اور مکمل تصویر پیش کریں گے، اور گذشتہ دو مہینوں میں جو کچھ کہ انھوں نے سنا اور دیکھا ہے اسے پوری دیانت داری سے بیان کردیں گے۔ وہ برطانوی کابینہ کو یہ بھی بتائیں گے کہ کانگریس کا ایک اہم طبقہ اس کے حق میں ہے کہ مسئلے کے سیاسی

حل کو سال دو سال کے لیے ملتوی کیا جاسکتا ہے۔ انھوں نے مجھے یہ بھی یقین دلایا کہ وہ مسٹر اٹیلی اور سر اسٹیفرڈ کرپس پر اس مسئلے سے متعلق میرے خیالات پوری طرح واضح کریں گے۔ اس طرح برطانوی حکومت قبل اس کے کہ کسی آخری فیصلے پر پہنچے، اس کے سامنے یہ سارے حالات و خیالات ہوں گے۔[۲]"

لیکن مولانا آزاد کی یہ آخری کوشش بھی جو انھوں نے تقسیم سے کوئی تین مہینے پہلے کی تھی، ناکام رہی، اور اب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے وعدہ خلافی کی اور برٹش گورنمنٹ کو مولانا آزاد کے خیالات سے آگاہ نہیں کیا، اور نہ یہ بتایا کہ مولانا آزاد اور کانگریس کا ایک اہم طبقہ ملک کے سیاسی مسئلے کے حل کے لیے سال دو سال کے التواء کے حق میں ہے۔ غالباً لارڈ ماؤنٹ بیٹن برطانوی کابینہ کے سامنے کوئی ایسا نقطہ نظر نہیں رکھنا چاہتے تھے جو ان کے تقسیم کے منصوبے کے خلاف ہو۔[۳]

اس کے برخلاف لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے نہرو اور پٹیل جیسے کانگریس کے لیڈروں پر زور ڈالا کہ وہ تقسیم قبول کرلیں کہ اس سے انھیں ہندوستان میں ایک مضبوط مرکزی حکومت قائم کرنے کا موقع ملے گا۔ اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ لارڈ موصوف نے تقسیم کے خطرناک عواقب سے بھی انھیں خبردار کیا ہو، یعنی یہ کہ ہندوستان کی شمال مغربی سرحدوں کی طرف سے ہندوستان پر بیرونی حملوں کا خطرہ بڑھ جائے گا، فرقہ وارانہ بنیادوں پر فوج کی تقسیم ہوگی تو ہندوستان اور پاکستان دونوں کے لیے یہ خطرے کی بات ہوگی، ہندوستان اور پاکستان کے مابین اسلحہ بندی کا مقابلہ ہوگا، اور اس کے ساتھ یہ تباہ کن صورت حال پیدا ہوگی کہ ہندوستان اور پاکستان عالمی طاقتوں کی حریفانہ سیاست مثلاً امریکہ، روس اور چین کی گٹ بندی میں الجھ کر رہ جائیں گے۔[۴]

پنڈت جواہر لال نہرو ایک ایسے عینیت پسند انسان تھے جو حقیقت پسندی کو اپنی عینیت پر قربان کرسکتے تھے، اسی کے ساتھ ان کی طبیعت میں "ضد" کا بھی ایک عنصر تھا جو نازک موقع پر مولانا آزاد جیسے عملی انسان کو بھی الجھن میں ڈال دیتا تھا۔ ۱۹۳۷ء میں یوپی میں مسلم لیگ کے ساتھ کولیشن گورنمنٹ نہ بنانے کے واقعے اور اس کے مہلک

نتیجے سے جسے مولانا نے نہرو کی بڑی غلطی سے تعبیر کیا ہے، ہم واقف ہیں۔ ۱۰ جولائی ۱۹۴۶ء کو بمبئی میں پریس کانفرنس میں کیبنٹ مشن پلان سے متعلق جواہر لال نہرو کے افسوسناک بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے آزاد نے **India Wins Freedom** میں لکھا ہے:

"جواہرلال میرے عزیز ترین دوستوں میں سے ہیں اور ہندوستان کی قومی زندگی کی تعمیر میں ان کا حصہ کسی سے کم نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ یہ محض پہلا موقع نہ تھا کہ ان کی وجہ سے قومی نصب العین (نیشنل کاز) کو عظیم نقصان پہنچا ہو[۵]"۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولانا آزاد اسی وقت سے (۱۹۳۷ء سے) اور خاص طور پر ۱۹۴۰ء کے بعد سے جب مسلم لیگ نے اپنے لاہور ریزولیوشن کے ذریعے پاکستان یعنی ہندوستان کی تقسیم کا مطالبہ کیا، اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ ہندوستان کا سیاسی مسئلہ یعنی آزادی کا مسئلہ تو جلد ہی طے ہوجائے گا، اب اسے زیادہ دنوں کے لیے ٹالا نہیں جاسکتا، لیکن متحد اور آزاد ہندوستان کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ فرقہ وارانہ مسئلہ ہے، اگر اس کے حل کی کوئی مناسب صورت نکل آئے تو ہم ملک کی جغرافیائی وحدت برقرار رکھ سکنے میں کامیاب ہوسکیں گے۔ ۱۹۴۰ء کے خطبہ رام گڑھ میں ان کے اس خیال کی گونج ہم صاف سن سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ ہندوستان کی تقسیم کو مسلمانوں کے حق میں تباہ کن سمجھتے تھے جنھوں نے اپنے صدیوں کے قیام کے دوران اس ملک کو تمدنی و تہذیبی اعتبار سے مالامال کیا اور یہاں کے چپے چپے پر نہ صرف اسلامی تہذیب و تمدن کے مرکز قائم کیے بلکہ ایک ملی جلی اور مشترک زندگی کے ان مٹ نقوش بھی کندہ کیے۔ انھیں اس کا احساس تھا کہ فرقہ وارانہ نفرتوں کے ہجوم میں اگر ملک کی تقسیم ہوئی تو مسلمانوں کی تباہی کے ساتھ اس مشترک زندگی اور گنگاجمنی سنگمی تہذیب بھی برباد ہوکر رہ جائے گی جس کی تعمیر میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے مل کر حصہ لیا ہے۔

مولانا کی حقیقت پسندی، خلوص و دردمندی، حب الوطنی اور دوراندیشی ہی کا نتیجہ ان کی وہ استدلالی، اعتدالی اور تعمیری طرزِ فکر تھی جو واقعات و معاملات کو ان کے صحیح

تناظر میں دیکھ سکتی تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ کیبنٹ مشن پلان بعض ضروری تبدیلیوں کے ساتھ انھیں کی سیاسی بصیرت کا ترجمان تھا جس سے لارڈ پیتھک لارنس بحیثیت رکن مشن جب ان کی مولانا سے پہلی ملاقات ہوئی (۶ر اپریل ۱۹۴۶ء) اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے علانیہ اس بات کا اعتراف کیا کہ مولانا نے واقعی فرقہ وارانہ مسئلہ کا ایک نیا حل پیش کیا ہے۔ ۱۲ر اپریل کو کانگریس ورکنگ کمیٹی میں جب مولانا نے کیبنٹ مشن سے متعلق تفصیلات بیان کیں اور فرقہ وارانہ مسئلہ کے حل سے متعلق اپنا خیال پیش کیا جسے انھوں نے مشن کے سامنے رکھا تھا، تو بحث و مباحثہ اور تبادلہ خیال کے بعد ورکنگ کیمٹی نے بھی ان کے مجوزہ حل کی صحت و مقبولیت کو تسلیم کرلیا، اور گاندھی جی نے ان الفاظ کے ساتھ ان کی تحسین کی کہ انھوں نے ایک ایسے مشکل مسئلہ کا حل تلاش کرلیا ہے جس نے برسوں سب کو الجھاوے میں ڈال رکھا تھا۔ ۱۵ر اپریل ۱۹۴۶ء کو مولانا آزاد نے مسلمانوں اور دوسری اقلیتوں کے مطالبات سے متعلق جو بیان جاری کیا تھا، اسے پورے کا پورا انھوں نے India Wins Freedom میں نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”اب جب کہ ہندستان کی تقسیم ایک حقیقت ہے اور اس پر دس برس گزر چکے ہیں، میں اس بیان کو پڑھتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ ہر وہ بات جو میں نے اس وقت کہی تھی، سچ اور صحیح ثابت ہوئی ہے[۶]۔“ یہ تو ممکن نہیں کہ اس موقع پر پورا بیان نقل کیا جائے، البتہ اس کے چند ٹکڑے درج ذیل ہیں جو آج جب کہ موجودہ صدی اپنا دامن سمیٹ رہی، بڑی حد تک اتنے ہی صحیح ہیں جتنے کہ کل تھے، مولانا نے کہا تھا :

> ”آیئے ہم بغیر جذباتی ہوئے ان نتائج پر غور کریں جو پاکستان اسکیم کے عمل میں آجانے کے بعد ظہور پذیر ہوں گے۔ ہندستان دو ریاستوں میں تقسیم ہوجائے گا، ان میں سے ایک میں مسلمانوں کی اکثریت ہوگی اور دوسرے میں ہندوؤں کی۔ ہندستان کی ریاست میں ساڑھے تین کروڑ مسلمان رہ جائیں گے جو ہر جگہ چھوٹی اقلیت میں ہوں گے۔ یوپی میں ۱۷ فیصد، بہار میں ۱۲ فیصد، اور مدراس میں ۹ فیصد مسلمان،

> آج کے ہندو اکثریت کے صوبوں کے مسلمانوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ کمزور ہوں گے۔ ان علاقوں میں جو ان کا وطن ہیں، وہ کوئی ہزار برس سے رہ رہے ہیں، اور انھوں نے وہاں مسلم تہذیب و تمدن کے مشہور مراکز تعمیر کیے ہیں۔ تقسیم کے بعد ان تمام مسلمانوں پر ایک ایسی شب آئے گی جس کی صبح کو جب وہ بیدار ہوں گے تو انھیں اچانک معلوم ہوگا کہ وہ (اپنے ہی وطن میں) غریب الوطن اور اپنے ہی دیس میں پردیسی ہیں، صنعتی، تعلیمی اور معاشی اعتبار سے پسماندہ وہ ایک ایسی صورت حال کے رحم و کرم پر ہوں جسے کسی ملاوٹ کے بغیر خالص ہندوراج کہا جاسکے گا"۔[۷]

۱۹۳۷ء کے صوبائی انتخابات میں کانگریس کو ایسی نمایاں کامیابی حاصل ہوئی تھی کہ اس نے اس وقت کے کانگریس کے صدر پنڈت جواہر لال نہرو کو جن کی نظر اکثر اہم موقعوں پر زمینی حقیقتوں کے ماوراء آسمانی پہنائیوں میں رہتی تھی، اس غلط فہمی میں مبتلا کردیا کہ ہندوستان میں صرف دو فریق ہیں، ایک کانگریس اور دوسری انگریزی حکومت اور اب عام طور پر یہ بات تسلیم کرلی گئی ہے کہ عملی ملحوظات کے مقابلے میں نظری ملحوظات کی اس ترجیح کے سبب دس برس کے اندر اندر ملک کی تقسیم ہوگئی، لیکن مولانا آزاد نیشنلسٹ بھی تھے اور مسلمان بھی، اس بات سے واقف اور اسے ماننے کے لئے تیار تھے لیکن جسے ان کے کانگریسی ہندو رفقاء تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھے، کہ آزاد اور متحد ہندوستان میں اپنے مستقبل سے متعلق مسلمانوں کے اندیشے کچھ ایسے بیجا نہیں، جمہوریت صرف اکثریت کی حکومت ہی کا نام نہیں ہے بلکہ جمہوریت ایک ایسی حکومت کو کہتے ہیں جسے وسیع پیمانے پر لوگوں کی رضامندی حاصل ہو، جمہوریت سے متعلق کوئی ایسا نظریہ جس کا انحصار محض بندوں کے گننے پر ہو، اقتدار میں اقلیتوں کی شرکت کی کوئی ضمانت نہیں فراہم کرسکتا اس لیے بڑے غور و فکر کے بعد انھوں نے ۲ر اگست ۱۹۴۵ء کو ہندو مسلم مسئلے سے متعلق اپنا سوچا ہوا حل ایک خط کے ساتھ گاندھی

جی کی خدمت میں بذریعہ ڈاک ارسال کیا۔[۵] اس خط کے جواب میں ۱۶ر اگست کو گاندھی جی نے پہلے ایک تار بھیجا کہ "میرا خیال ہے کہ آپ کے خط کی اشاعت نہیں ہونی چاہیے[۶] وضاحت سے لکھ رہا ہوں" اور پھر اسی دن ایک خط لکھا۔ ان دونوں خطوط کا ذکر India Wins Freedom میں نہیں ہے، نہ گاندھی جی کے کسی سوانح نگار نے ان کا ذکر کیا ہے۔ اور نہ کانگریس ورکنگ کمیٹی کی روداووں میں ان کا ذکر ہے۔ یہ بات حیرت کی ہے، ہمیں ان خطوط کا سراغ Transfer of Power 1942–47 کی متعلقہ جلد میں ملتا ہے اس لیے کہ ان خطوط کی نقلیں سنسر کرکے لے لی گئی تھیں اور پھر انھیں ان کے مخاطب تک پہنچوایا گیا تھا۔

۲۱ر اگست ۱۹۴۵ء کو لارڈ ویول نے اعلان کیا کہ مرکزی اسمبلی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات ۱۹۴۵—۴۶ء کے موسم سرما میں ہوں گے اور جلد ہی وہ برطانوی حکومت سے مشورہ کرنے کے لیے لندن گئے اور ۱۶ر ستمبر کو واپس آکر انھوں نے ۱۹ ستمبر کو اپنے ریڈیائی نشریے میں اعلان کیا کہ حکومت برطانیہ کا ارادہ ہے کہ ہندستان کو حکومت اختیاری جلد از جلد دینے کو تیار کیا جائے، امید ہے کہ انتخابات کے بعد صوبوں میں سیاسی لیڈر وزارتی ذمے داریاں قبول کریں گے۔ اس نشریے سے متعلق کانگریس اور مسلم لیگ دونوں کا ردعمل کچھ زیادہ موافق و مثبت نہیں تھا پھر بھی جلد ہی دونوں انتخابات کی تیاریوں میں مشغول ہو گئیں۔

انتخابات کے اعلان نے کانگریس کے نیشنلسٹ مسلمانوں کے لیے ایک اہم مسئلہ کھڑا کردیا۔ ان کے پاس مسلم لیگ کے مطالبہ پاکستان اور اس کے اس دعوے کے مقابلے میں کہ صرف مسلم لیگ ہی کو مسلمانوں کی نمایندگی و ترجمانی کا حق ہے عام مسلمانوں کو متحدہ ہندستان کے نام پر کہ کانگریس کے انتخابی منشور کا یہی اہم نکتہ تھا، (باقی اقلیتوں کے حقوق وغیرہ سے متعلق وہی تحفظات جنھیں عام طور پر جمہوریت میں نظری اعتبار سے تسلیم کیا جاتا ہے۔) یہ یقین دلانے کے لیے کچھ نہیں تھا کہ متحدہ ہندوستان کا جو دستور بنے گا وہ ایسا ہوگا کہ اس سے ان کے سارے اندیشے ختم ہو جائیں

گے۔

اگر عام مسلمانوں کے سامنے ہندوستان کی تقسیم کے مقابلے میں کوئی اس طرح کی متبادل اسکیم ہوتی جیسی کہ مولانا آزاد نے عام انتخابات کے اعلان سے پہلے ۲؍ اگست ۱۹۴۵ء کو گاندھی جی کے سامنے پیش کی تھی اور انھیں یہ سمجھایا جاتا کہ اس سے اگر ایک طرف ہندوستان کی وحدت برقرار رہتی ہے تو دوسری طرف انھیں وہ تمام فائدے بھی حاصل ہوتے ہیں جن کے لیے وہ اپنا ایک الگ ملک چاہتے ہیں تو اس کا قوی امکان تھا کہ مسلم لیگ کو ان انتخابات میں ایسی کامیابی نہ حاصل ہوتی جس کی بنا پر بعد میں گاندھی جی کو وہ کہنا پڑا جو کانگریس کے لیے بڑی شکست و ذلت کی بات تھی اب انتخابات کے نتائج کی روشنی میں گاندھی جی یہ ماننے کے لیے مجبور تھے کہ "کانگریس کو کوئی اعتراض نہیں اور وہ تسلیم کرتی ہے کہ اب مسلم لیگ ہی ہندوستان کے مسلمانوں کی بھاری اکثریت کی مستند اور بااختیار نمائندہ ہے......"

ہمارا خیال ہے کہ گاندھی جی کی یہ بڑی غلطی تھی کہ انھوں نے مولانا آزاد کی اسکیم کو نہ تو کانگریس ورکنگ کمیٹی میں آنے دیا کہ وہ اگر چاہتی تو اس میں ضروری رد و بدل کرکے اپنے انتخاباتی منشور کا جزو بنالیتی اور نہ اسے عام ہندستانیوں کے غور وفکر کے لیے شائع ہی ہونے دیا۔ گاندھی جی نے ایسا کیوں کیا اس کا جواب گاندھی جی ہی دے سکتے تھے، یا پھر مولانا آزاد کچھ روشنی ڈال سکتے تھے، لیکن وہ بھی اس سلسلے میں خاموش رہے اور بعد میں India Wins Freedom میں بھی اس طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، کیا ہماری یہ قیاس آرائی صحیح ہوسکتی ہے کہ جس طرح مولانا آزاد نے قومی مفاد کے حق میں اپنے کچھ خیالات اور بعض واقعات کو تیس برس تک عام نہیں ہونے دیا، اسی طرح انھوں نے بعض باتیں جو یقیناً نہایت اہم ہوں گی، ہمیشہ کے لیے اپنے سینے میں محفوظ رکھ لیں، اور انھیں اپنے ساتھ لے گئے؟

اب ہم ذیل میں اس دستاویزی تحریر کا ترجمہ درج کرتے ہیں جو Transfer of Power – 1942 –47 کی چھٹی جلد کے صفحات ۱۵۵-۵۷ پر دیکھی جاسکتی

ہے یہ وہ ٹیلی گرام ہے جسے ۲۰ اگست ۱۹۴۵ء کو سرائی جنکنس نے وائسرائے کے پرائیویٹ سکریٹری ایبل (Abell) کو بھیجا تھا اور اس پر Secret and Important درج تھا:

”نمبر 1394-s جنکنس رکی طرف سے ایبل کو —— میں نے ابھی ابھی گاندھی جی کو ۲؍ اگست ۱۹۴۵ء کو بھیجی ہوئی آزاد کی اس اسکیم کی نقل دیکھی ہے جسے گاندھی جی تک پہنچنے سے پہلے بیچ ہی میں سنسر کرکے حاصل کرلیا گیا تھا، آزاد کی یہ اسکیم ہندو مسلم سمجھوتے سے متعلق ہے۔ اس کے ساتھ آزاد نے جو خط لکھا ہے اس میں کہا گیا ہے کہ کانگریس کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ وہ مسلمانوں کے اندیشوں اور شبہات کو دور کرنے کے طریقے ڈھونڈے اور مسلمانوں کے مسئلے سے متعلق اس کی ایک واضح پالیسی ہو، آزاد کا خیال ہے کہ ایک Arbitration Committee بھی مناسب اور ممکن ہوسکتی ہے، لیکن ابتدائی اقدام کے طور پر یہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ تمام مسلم جماعتیں جو مسلم لیگ سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں مکمل طور پر اپنی تنظیم کریں اور اس کے بارے میں کہ مستقبل میں ہندوستان کا دستور کیا ہو ایک فیصلے پر پہنچ جائیں، پھر کانگریس اس فیصلے کو مان لے اور مسلم جماعتوں کو ساتھ لے کر اس پر مضبوطی سے جم جائے۔ آزاد نے اپنی اسکیم کو بطور میمورنڈم اس خط کے ساتھ منسلک کیا ہے۔ میمورنڈم میں انھوں نے اپنے خیالات صدر کانگریس کی حیثیت سے نہیں بلکہ نجی طور پر پیش کیے ہیں۔

۲۔ میمورنڈم کے تمہیدی پیراگراف میں آزاد نے فرقہ وارانہ مسئلے کے وجود کو تسلیم کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ بحث بیکار ہے کہ اس کے اسباب کیا کہیں اور کون کتنا اس کا ذمہ دار ہے۔ مسلمان خوفزدہ ہیں اور ان کا خوف اسی صورت میں دور کیا جاسکتا ہے کہ ایک ایسی اسکیم بنائی جائے جس سے انھیں اپنے تحفظ کا پورا پورا یقین ہوجائے۔ ہندوستان میں وحدانی (Unitary) حکومت قائم کرنے کی ہر کوشش ناکام ہوگی۔ تقسیم سے بھی کوئی مسئلہ حل نہ ہوگا، اور یہ تو خود مسلمانوں کے مفاد کے حق میں بھی نہیں

ہے۔ ایک ہندوستانی مسلمان کی حیثیت سے آزاد کے نزدیک تقسیم شکست خوردگی کی علامت ہے اور اسے وہ کسی قیمت پر بھی ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

۳۔ اس کے بعد میمورنڈم میں آیندہ دستور کا مندرجہ ذیل سرسری خاکہ پیش کیا گیا ہے:

ا۔ ہندوستان کا آیندہ دستور وفاقی اور اس کا ہر واحدہ پورے طور پر Autonomous ہو۔ اس وفاقی حکومت کے ہاتھوں میں کل ہند حیثیت کے وہ معاملات ہوں جن سے متعلق وفاق میں شامل واحدوں کا اتفاق ہو۔

ب۔ وفاق کے واحدوں کو وفاق سے الگ ہونے کا اختیار دیا جائے۔

ج ۔ مرکز اور صوبوں دونوں جگہ مخلوط حلقہ انتخاب ہونا چاہئے نشستوں کے تحفظ اور ایسے Differential Franchise کے ساتھ کہ ووٹ دینے والے مختلف فرقوں کی آبادی کے تناسب کے آئینہ دار ہوں۔

د ۔ اس وقت تک مرکزی قانون ساز جماعت اور مرکزی انتظامیہ میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں Parity ہو جب تک کہ فرقہ وارانہ اندیشے اور شبہات ختم نہ ہوجائیں اور سیاسی پارٹیاں معاشی اور سیاسی بنیادوں پر نہ قائم ہوں۔

ہ ۔ ایسی روایت قائم کی جانی چاہیے کہ شروع میں ہندستانی وفاق کا سربراہ باری باری ہندو اور مسلمان ہو۔

۴۔ دستور کے اس سرسری خاکے کے حوالے سے میمورنڈم میں یہ بات کہی گئی ہے کہ یہ خیال کہ ایک مضبوط مرکز (مملکت کے) اتحاد کے لیے لازمی ہے، اب جب کہ سویت یونین کی مثال ہمارے سامنے ہے، صحیح اور معقول نہیں ہے۔ مخلوط حلقہ انتخاب صوبوں میں غالبا ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لیے قابل قبول ہوگا کیونکہ اکثریتی

فرقے کو اس میں کوئی خوف و خطرہ نہیں اور اقلیتی فرقہ اکثریت کے فیصلے پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ مسلمان مرکز میں مخلوط انتخاب سے خطرہ محسوس کرسکتے ہیں لیکن مرکزی قانون ساز جماعت اور مرکزی حکومت میں Party ہونے کی وجہ سے ان کے خوف اور اندیشوں کی کوئی بنیاد نہ ہوگی۔ آزاد کو یقین ہے کہ ان کی اسکیم مسلمانوں کے لیے قابل قبول ہوسکتی ہے اگر وہ اس پر سنجیدگی سے غور و فکر کریں گے۔

۵۔ میمورنڈم کے آخر میں آزاد نے اپنے ہندو دوستوں سے اپیل کی ہے کہ وہ ہندوستان کے مستقبل کے دستور میں مسلمانوں کی پوزیشن کیا ہو، اس مسئلہ کو خود انھیں پر چھوڑ دیں۔ اگر مسلمانوں کو اس کا اطمنان ہوجائے کہ کوئی غیر مسلم ایجنسی اپنا کوئی فیصلہ ان پر نہیں لادے گی، تو وہ ملک کی تقسیم کے مطالبے سے دستبردار ہوجائیں گے اور یہ محسوس کریں گے کہ ایک وفاقی متحد ہندوستان ہی میں ان کے مفادات زیادہ محفوظ رہیں گے۔ اس کے بعد آزاد نے لکھا ہے کہ ایک بار جب ہندوستانیوں کے ہاتھ میں اقتدار آجائے گا تو معاشی سیاسی اور طبقہ واری مسئلوں کے سامنے لوگ فرقہ وارانہ مفادات کو پس پشت ڈال دیں گے۔

۶۔ میں کل ڈاک کے تھیلے میں ان تحریروں کی نقلیں بھیج رہا ہوں۔ آزاد کافی مضطرب ہیں اور غالبا انھیں یہ ڈر بھی ہے کہ اگر کانگریس کے ہندو لیڈر کوئی نیا طریق کار اختیار نہیں کرتے، تو نیشنلسٹ مسلمان ان سے الگ ہوجائیں گے......"

گاندھی جی نے مولانا کے میمورنڈم اور خط سے متعلق جو رویہ ناختیار کیا وہ ہمارے لیے ناقابل فہم ہے۔ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ۱۹۴۵ء کے انتخابات سے پہلے ہی نیشنلسٹ مسلمان اپنی اہمیت کھوچکے تھے اور شاید کانگریس کو بھی اب ان کی کچھ زیادہ پروا نہ تھی۔ گاندھی جی نے مولانا کو ۱۲ اگست کو ان کے خط کے جواب میں جو کچھ لکھا تھا وہ Transfer of Power 1942-47 کی چھٹی جلد کے صفحہ ۱۷۲

درج ہے، اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"سرائی۔ جنکنسن بنام مسٹر ایبل

"ٹیلیگرام، ویول پیپرز۔ پولٹیکل سیریز، جولائی، ستمبر ۱۹۴۵، صفحہ ۶۷، ۲۸ اگست ۱۹۴۵ء

"اہم

"پرائیویٹ

"بصیغہ راز

"نمبر 1420-s- میرا ٹیلیگرام نمبر 1394-s مورخہ ۲۵ اگست۔ آزاد کے خط کے جواب میں گاندھی جی کے خط مورخہ ۲۶ اگست کی نقل جو آزاد تک پہنچنے سے قبل بیچ میں سنسر کرلیا گیا تھا:

"(شروع) آج جب آپ کا خط ملا تو میں نے مندرجہ ذیل تار بھیجا: میرا خیال ہے کہ آپ کے خط کی اشاعت نہیں ہونی چاہیے۔ وضاحت سے لکھ رہا ہوں۔

"میں آپ کے خط سے یہ نتیجہ نہیں نکالتا کہ آپ میرے ہندوؤں کے بارے میں لکھ رہے ہیں۔ آپ کے دل میں جو کچھ ہے اس کا اظہار آپ کی تحریر میں نہیں ہو سکا ہے۔ لیکن آپ پریشان نہ ہوں، اگر آپ پسند کریں گے تو آیندہ جب ہماری ملاقات ہوگی تو اس پر گفتگو ہوجائے گی۔ فرقہ وارانہ مسائل سے متعلق جو کچھ آپ کہنا چاہتے ہیں وہ ورکنگ کمیٹی کے مشورے کے بغیر نہیں کہنا چاہیے۔ میرا یہ خیال بھی ہے کہ بہتری خاموش رہنے ہی میں ہے۔ پارٹی آپ سے مشورہ اور تبادلہ خیال کے بعد اپنی رائے دے سکتی ہے۔ اسے اس کا حق ہے۔ اس کے علاوہ یہ اس کا فرض بھی ہے۔ مجھے آپ کی رائے سے اختلاف ہے۔ میں تو یہ نہیں کہہ سکتا کہ میرے نزدیک ہندو اور مسلم (کنونشن) کی کوئی اہمیت ہے یا نہیں ہے۔ کانگریس کیا کرے گی یہ بالکل دوسرا معاملہ ہے مجھے یہ خیال پسند نہیں ہے کہ سربراہ مملکت ہندو اور مسلمان باری باری سے

ہوں۔ اس کا مطلب ہے کہ دوسرے فرقے کے لوگوں کو اس کا موقع نہیں ملے گا۔ ان سب باتوں پر گہرے غور و فکر کی ضرورت ہے۔ میں اس کی ضرورت نہیں محسوس کرتا کہ اس سلسلے میں جلد بازی میں کچھ کیا جائے۔" (ختم)

آیئے اب ہم ایک ایسے شخص کے ذہنی کرب کا اندازہ کرنے کی کوشش کریں جس کے کسی مسئلہ سے متعلق ذاتی خیالات کچھ ہوں اور اسے اجتماعی نقطہ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے کچھ اور کہنا پڑتا ہو۔ اس کی المناک ذہنی و جذباتی کیفیت کچھ اس شعر کے مصداق ہوگی :

غرض دو گونہ عذاب است جان مجنوں را
خیال صحبت لیلیٰ و فرقت لیلیٰ ۔

مولانا آزاد ۱۹۳۷ء کے بعد سے اگست ۱۹۴۷ء تک خاص طور پر اسی دوہرے ذہنی اضطراب میں مبتلا رہے اور ملک تقسیم کے چالیس برس بعد جب تیس صفحات کو شامل کرکے India Wins Freedom کا ۱۹۸۸ء کا ایڈیشن شائع ہوا، تو ہمیں ان کے اس اضطراب کی گہرائی کا اور زیادہ احساس ہوا۔

۱۹۳۷ء میں بمبئی میں نریمان اور بہار میں ڈاکٹر سید محمود کو صوبائی قانون ساز اسمبلیوں میں کانگریس پارٹی کا لیڈر نہ منتخب کرنے کے واقعہ سے متعلق کانگریس کے بارے میں مولانا آزاد کا یہ خیال بڑی اہمیت رکھتا ہے (جو غالباً رفتہ رفتہ مستحکم ہوتا گیا) کہ کانگریس کی نیشنلزم ابھی اس مرحلے میں نہیں پہنچی تھی جہاں فرقہ وارانہ ملحوظات پس پشت ڈال دیے جاتے ہیں اور اکثریت اور اقلیت سے قطع نظر صلاحیت اور انصاف کے تقاضے ملحوظ خاطر ہوتے ہیں۔[۱]

اس کے باوجود مولانا آزاد کانگریس میں رہے، غالباً اس امید میں کہ شاید کانگریس میں بے لوث نیشنلزم کا مرحلہ آجائے، لیکن جب وہ کانگریس کے صدر منتخب ہوئے تو جلد ہی مسلم لیگ کا لاہور کا پاکستان ریزولیوشن آگیا اور مسلم لیگ نے فرقہ وارانہ بنیادوں

پر ملک کی تقسیم کا مطالبہ شروع کردیا۔ یہاں شیوا راؤ کا یہ خیال اہم ہے کہ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد بھی محمد علی جناح کے ذہن میں پاکستان کی ایک علاحدہ مملکت کا خیال نہ تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

> "۱۹۳۷ء کے انتخابات کے تھوڑے ہی دن بعد ایک بیان کے ذریعے انھوں نے (مسٹر جناح) نے یہ عام اعلان کیا کہ، مجھ سے زیادہ کوئی اور اس کا خواہشمند نہیں ہوسکتا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں باہم کوئی باوقار سمجھوتہ ہوجائے۔ اور اس سلسلے میں مدد اور کوشش کرنے کے لیے مجھ سے کوئی اور آمادہ بھی نہیں ہوسکتا۔ اس اعلان کے بعد انھوں نے اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے گاندھی جی سے ایک کھلی اپیل (Public Appeal) کی۔ (لیکن) اس سلسلے میں گاندھی جی کا یہ جواب خاصا مایوس کن تھا: کاش میں کچھ کرسکتا لیکن میں مجبور ہوں۔ (ہندو مسلم) اتحاد پر میرا عقیدہ اتنا ہی روشن اور واضح ہے جتنا کہ پہلے تھا۔ مجھے گہری اور نہ چھٹنے والی تاریکی کے سوا کہیں کوئی روشنی نہیں نظر آئی، اور اس اضطراب اور بے چینی میں، میں رو رو کر خدا سے روشنی کے لیے دعا کرتا ہوں[۱]۔"

لیکن گاندھی جی کی یہ دعا قبول نہ ہوئی[۲]۔ کاش ان کی یہ دعا قبول ہوگئی ہوتی اور ہمارا ملک تقسیم کی تباہی و بربادی اور مستقبل کے خطرات سے محفوظ رہ گیا ہوتا!

۱۹۴۰ء سے لے کر ۱۹۴۵ء تک کا زمانہ جنگ عظیم سے پیدا شدہ غیریقینی صورت حال اور کانگریس اور مسلم لیگ کا اپنی اپنی راہ پر چلتے رہنے کا زمانہ ہے، اس زمانہ میں ہندوستان اور برطانیہ کے مابین کرپس مشن کی صورت میں سیاسی مسئلے کے حل کی ایک کوشش کے سوا فرقہ وارانہ مسئلے کے حل کی کوئی معقول کوشش نہیں ملتی، شاید کوشش کی جاتی لیکن ۱۹۴۲ء کے وسط میں "ہندوستان چھوڑدو" کی تحریک کے بعد اس کا امکان بھی ختم ہوگیا، کیونکہ تقریباً پوری کانگریس یا تو جیلوں میں چلی گئی یا انڈر گراؤنڈ

(Underground) ہوگئی۔ اس سے مسٹر جناح اور مسلم لیگ کو اپنی پوزیشن مضبوط کرنے کا اچھا موقع مل گیا۔ اور انھوں نے کھل کر جنگ کی تیاریوں میں وائسرائے ہند یعنی برطانوی حکومت کا ساتھ دیا۔

جولائی ۱۹۴۴ء کے شروع میں گاندھی جی رہا کردیے گئے۔ اسی مہینے میں جب کہ ابھی کانگریس ورکنگ کمیٹی قلعہ احمد نگر میں قیام پذیر تھی، گاندھی جی نے مسلم لیگ سے سمجھوتے کے لیے اپنے طور پر ایک کوشش کی اور مسٹر جناح سے ملاقات کا ارادہ کیا۔ India Wins Freedom میں مولانا آزاد نے لکھا ہے کہ رہائی کے بعد گاندھی جی نے کئی سیاسی اقدام کیے، ان میں سے انھوں نے خاص طور پر دو کا ذکر کیا ہے، ایک تو مسلم لیگ سے سمجھوتے کی کوشش کی جس کا ذکر ابھی اوپر ہوچکا ہے اور دوسری حکومت سے گفت و شنید شروع کرنے کا منصوبہ: "گاندھی جی نے اپنے پہلے موقف کے خلاف اب یہ بیان جاری کیا کہ اگر ہندوستان کی آزادی کا اعلان کردیا جائے تو وہ اپنے طور پر برطانیہ کا ساتھ دے گا اور جنگ کے کاموں میں پورے طور شریک رہے گا۔"

اس موقع پر مسٹر جناح سے معاملہ کرنے کی آزادانہ کوشش کو مولانا آزاد نے گاندھی جی کی ایک بڑی سیاسی غلطی سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے خیال میں اس سے مسٹر جناح کو از سرنو مزید اہمیت حاصل ہوگئی جس سے انھوں نے بعد میں اپنے مقصد کے لیے پورے طور پر فائدہ اٹھایا۔ مولانا آزاد نے اپنے اس خیال کی تائید میں جو دلائل دیے ہیں انھیں India Wins Freedom (۱۹۸۸ء اڈیشن) کے صفحات ۹۶-۹۷ پر دیکھ سکتے ہیں۔

اس کے بعد ایک اور کوشش اس بات کی گئی کہ فرقہ وارانہ مسئلے کا کوئی ایسا حل تلاش کیا جائے جس میں متحد ہندوستان میں مسلم اقلیت کے تحفظ کا پورا پورا خیال رکھا گیا ہو۔ یہ کوشش ڈیسائی-لیاقت معاہدہ کے نام سے مشہور ہے۔ اگرچہ یہ ایک طرح کا عارضی معاہدہ تھا، لیکن اس میں دوسرے امور کے علاوہ مجوزہ مخلوط وزارت میں کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان Parity کے اصول کو مان لیا گیا تھا۔ اس معاہدہ کا اور اس کے

ساتھ ڈیسائی کا جو حشر ہوا اسے ہم سیتل واد کی مرتب کی ہوئی بھولا بھائی ڈیسائی کی بایو گریفی میں دیکھ سکتے ہیں اور مولانا آزاد نے بھی India Wins Freedom (۱۹۵۹ء اڈیشن) میں اس کا ذکر کیا تھا، (صفحات ۱۳۴---۱۳۷)۔ لیکن نہ معلوم کن ہاتھوں نے اس کتاب کے ۱۹۸۸ء اڈیشن سے اس حصے کو نکال دیا۔ سرتیج بہادر سپرو نے بھی اس مسئلہ کا کہ ہندوستان کی تقسیم نہ ہو اور متحد ہندوستان میں مسلمانوں کے اندیشوں کا مداوا بھی ہوجائے، اپنے ہم مذہبوں سے درخواست کی تھی کہ وہ دستور ساز جماعت، مرکزی قانون ساز اسمبلی اور ایکزیکٹیو کونسل میں مخلوط حلقہ انتخاب کی بنیاد پر Parity کے اصول کے مطابق مسلمانوں کی نمایندگی مان لیں۔ لیکن کانگریس نے سپرو کی بات بھی نہیں مانی۔ پھر مولانا آزاد نے ۲ اگست ۱۹۴۵ء کو گاندھی جی کے نام خط لکھا اور ملک کی وحدت کو برقرار رکھنے کے لیے فرقہ وارانہ مسئلہ کے حل کے لیے چند تجویزیں پیش کیں۔ اس خط اور ان تجویزوں کا تفصیلی ذکر پہلے کیا جاچکا ہے۔ ان تجویزوں کا جو حشر ہوا وہ بھی پچھلے صفحات میں ہم ملاحظہ کرچکے ہیں۔

اس کے بعد کیبنٹ مشن پلان کا مرحلہ پیش آیا۔ یہ داستان کہ پہلے کانگریس اور مسلم لیگ دونوں نے اسے تسلیم کیا اور پھر دونوں نے اسے نامنظور کردیا، بڑی الم ناک ہے۔ یہاں بھی مولانا آزاد کو اجتماعی نقطہ نظر کے سامنے اپنے ذہن و ضمیر کی آواز کو دبانا پڑا۔ (ملاحظہ ہو لارڈ پیتھک لارنس کے نام مولانا کا ۶ مئی ۱۹۴۶ء کا خط) اور اسی کے ساتھ انھیں یہ دن بھی دیکھنا اور یہ دکھ بھی جھیلنا پڑا کہ گاندھی جی اور پنڈت نہرو نے بھی ان کے دانشمندانہ مشوروں کی کوئی قدر نہیں کی۔ جب کیبنٹ مشن پلان کو کانگریس اور مسلم لیگ دونوں نے منظور کرلیا تھا، تو اس وقت کے اپنے اور قوم کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہوئے کہ ”یہ واقعہ ہندوستان کی تحریک آزادی کی تاریخ کا ایک متہم بالشان واقعہ ہے... پورے ملک میں خوشی اور مسرت کی ایک لہر دوڑ گئی ہے اور ملک کے سب باشندے مطالبہ آزادی میں متحد اور ہم آواز ہوگئے ہیں“ انھوں نے India Wins Freedom (صفحہ ۱۵۸، اڈیشن ۱۹۸۸ء) میں لکھا ہے کہ ”ہم خوش تھے اور

کے شادیانے بجا رہے تھے، لیکن اس وقت ہم میں کسی کو یہ نہیں معلوم تھا کہ ہماری یہ خوشی قبل از وقت ہے اور تلخ مایوسیاں ہماری منتظر ہیں۔"

پھر مولانا آزاد کانگریس کے صدر نہیں رہے، ۷ر جولائی ۱۹۴۶ء کو بمبئی میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے اجلاس میں انہوں کرسیٔ صدارت پنڈت جواہر لال نہرو کے سپرد کردی۔ اس کے بعد نہرو، پٹیل، گاندھی جی اور کانگریس ورکنگ کمیٹی نے پے در پے مولانا کے اہم مشوروں کو نظر انداز کیا، ۱۰ جولائی ۱۹۴۶ء کو بمبئی میں کانگریس کے نئے صدر پنڈت جواہر لال نہرو کی پریس کانفرنس کے بعد اور لارڈ ویول کے مستعفی ہونے تک فرقہ وارانہ مسئلے نے جو صورت اختیار کی اور عارضی حکومت میں مسلم لیگ اور کانگریس کے نمائندوں کے مابین جو تلخیاں دیکھنے میں آئیں، گاندھی جی نے جس طرح کیبنٹ مشن پلان کی ایک اہم اور بنیادی دفعہ یعنی صوبوں کی گروپنگ (Grouping) کے سلسلے میں شبہات ظاہر کیے اور جو موقف اپنایا، کانگریس ورکنگ کمیٹی نے بھی گروپنگ کے سلسلے میں جو مبہم رویہ اختیار کیا اور ان کے علاوہ اور کئی ایسی باتیں، ان سب کو سامنے رکھیے تو مولانا آزاد کی یہ بات جو India Wins Freedom کے ۱۹۸۸ء کے اڈیشن میں صفحہ ۱۸۵ پر ان کی وفات کے تیس سال بعد درج کی گئی ہے، نہ صرف یہ کہ بڑا وزن رکھتی ہے بلکہ اس سلسلے میں کہ تقسیم کی ذمے داری جس کے خلاف مولانا آزاد نے بیتابانہ و مضطربانہ کوششیں کی تھیں، کہاں تک کانگریس پر ہے، ہمیں ایک افسوسناک حیرت کا تجربہ بھی ہوتا ہے۔ مولانا نے لکھا ہے:

> "دس برس بعد جب میں پیچھے مڑ کر دیکھتا ہوں تو یہ تسلیم کرتا ہوں کہ (کانگریس ورکنگ کمیٹی کے مبہم رویے سے متعلق) مسٹر جناح کی بات میں بڑا وزن تھا۔ کانگریس اور مسلم لیگ دونوں معاہدہ کی فریق تھیں، اور یہ مرکز، صوبوں اور گروپ میں (اختیارات کی) تقسیم ہی تھی جس کی بناء پر مسلم لیگ نے (کیبنٹ مشن) پلان کو منظور کیا تھا۔ کانگریس نے شبہات پیدا کرکے نہ تو دانشمندی سے کام لیا اور نہ

> انصاف سے۔ اگر ہندوستان کی وحدت اس کا اصل موقف تھا تو اسے پلان کو واضح طور پر مان لینا چاہئے تھا۔ اس کے تلوّن نے مسٹر جناح کو ہندوستان کے تقسیم کرانے کا موقع دیا۔“

برطانیہ کی لیبر گورنمنٹ اور لارڈ ویول کے خیالات کا اختلاف جب خاصا بڑھ گیا اور برطانیہ کے وزیر اعظم ایٹلی نے یہ طے کرلیا کہ لارڈ ویول کی جگہ اب کسی اور کو ہندوستان کا وائسرائے بناکر بھیجنا چاہیے تو ان کی نظر لارڈ ماؤنٹ بیٹن پر پڑی اور پھر انہوں نے کرپس اور ایٹلی کے ساتھ مل کر ویول کو ہندوستان سے ہٹانے میں نمایاں حصہ لیا، اور ۲۴، مارچ ۱۹۴۷ء کو ہندوستان کے گورنر جنرل اور وائسرائے کی حیثیت سے چارج لیا۔ یہ خیال بڑی حد تک صحیح معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۴۷ء ہی کے شروع میں مسٹر ایٹلی اور ان کی حکومت ہندوستان کی تقسیم کا فیصلہ کرچکی تھی اور ماؤنٹ بیٹن یہی خیال اور تاثر لے کر ہندوستان آئے تھے، چنانچہ ہندوستان آنے کے تھوڑے ہی دن بعد بقول مولانا آزاد ایگزیکٹیو کونسل میں کانگریس اور مسلم لیگ کے ممبروں کی چپقلش سے انہوں نے پورا فائدہ اٹھایا، یہاں تک کہ انہوں نے سیاسی مسئلے کو بھی ایک نیا رخ دینا شروع کیا اور اس بات کی کوشش کی کہ کانگریس اور مسلم لیگ دونوں پر یہ واضح ہوجائے کہ ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کا قیام ناگزیر ہے۔ وہ پاکستان کے حق میں تھے اور انہوں نے کونسل کے کانگریس ممبروں کے ذہنوں میں اس خیال کی تخم ریزی کی۔[13]

سب سے پہلے اس کا شکار سردار پٹیل ہوئے جو ایگزیکٹیو کونسل میں وزیر مالیات مسٹر لیاقت علی خاں کے رویے سے سخت نالاں تھے (یاد رہے کہ انہوں نے اس معاملہ میں غیر دانشمندانہ اور عاقبت نااندیشانہ ضد سے کام لیا تھا اور وزارت داخلہ کو محض اپنے ہاتھ میں رکھنے کے لیے مالیات جیسے اہم شعبہ کو مسلم لیگ کے حوالے کردیا تھا جس کے سامنے حکومت کی ساری وزارتیں عام طور پر بے بس ہوتی ہیں۔) اور حقیقت تو یہ ہے کہ ”لارڈ ماؤنٹ بیٹن کے آنے سے قبل ہی وہ پچاس فیصدی تقسیم کے حق میں تھے۔“[14] اس کے بعد جواہر لال نہرو وائسرائے کے دام فریب میں آئے، اور مولانا کا خیال

ہے کہ ملک کی تقسیم کے سلسلے میں جواہر لال کے موقف کی تبدیلی میں لیڈی ماؤنٹ بیٹن اور کرشنا مینن کا نمایاں حصہ تھا۔[۱۵] مولانا لکھتے ہیں کہ "جب مجھے یہ محسوس اور معلوم ہوا کہ لارڈ ماؤنٹ کے ذہن میں ہندوستان کی تقسیم کا خیال ہے اور انہوں نے جواہر لال اور پٹیل کو رام کرلیا ہے، تو مجھے بڑا دکھ ہوا، اور میں نے سمجھ لیا کہ ملک ایک بڑے خطرے کی طرف آگے بڑھ رہا ہے۔ - - - میں نے اپنے دونوں ساتھیوں کو آخری فیصلہ کرنے سے باز رکھنے کی پوری کوشش کی۔[۱۶]"

لیکن مولانا کی یہ کوشش ناکام رہی کیونکہ انہوں نے سردار پٹیل کو اپنی جگہ اٹل پایا۔ سردار کی باتیں سن کر ان کی حیرت اور دکھ کی انتہا نہ رہی۔ انہوں نے محسوس کیا کہ "اب تو جناح کے مقابلے میں پٹیل دو قومی نظریے کے کہیں زیادہ مؤید ہیں۔ جناح کو تقسیم کا علم بلند کرنے والا کہہ سکتے ہیں، لیکن اب تو پٹیل اس جھنڈے کو لے کر چلنے والوں میں سب سے آگے تھے۔[۱۷]"

اس کے بعد مولانا نے جواہر لال سے گفتگو کی اور انہوں نے تقسیم کے مسئلے کے سلسلے میں دکھی پایا، لیکن انہوں نے یہ بھانپ لیا کہ جواہر لال کا ذہن اب کس طرح کام کررہا ہے۔ چند روز بعد جواہر لال نہرو مولانا آزاد سے ملے اور ایک لمبی تمہید کے بعد کہا کہ ہمیں اپنے تخیل کے فریب سے نکل کر حقیقت پسندی کا سامنا کرنا چاہیے اور یہ درخواست کی کہ مولانا اب تقسیم کی مخالفت نہ کریں۔[۱۸] مولانا نے ان سے اتفاق نہیں کیا اور کہا کہ ہم برابر ایک غلط فیصلے کے بعد دوسرا غلط فیصلہ کرتے جارہے ہیں، اور بجائے اس کے کہ ہم اپنے قدم پیچھے لوٹائیں، مصیبت کی دلدل میں گہرائی تک پھنستے جارہے ہیں، اور اب صورت یہ ہے کہ ہم جناح کے مقابلے میں تقسیم کے زیادہ خواہاں ہیں۔ انہوں نے پنڈت جی کو متنبہ کیا کہ "اگر ہم نے ملک کی تقسیم منظور کرلی تو تاریخ ہمیں کبھی معاف نہیں کرے گی۔ تاریخ کا فیصلہ یہ ہوگا کہ ہندوستان کی تقسیم کانگریس نے کی تھی، مسلم لیگ نے نہیں۔[۱۹]"

"اب جب کہ جواہر لال اور پٹیل تقسیم کی تائید میں تھے، گاندھی جی مولانا کی آخری

امید اور سہارا تھے۔[20] مولانا آزاد ۳۱ مارچ ۱۹۴۷ء کو گاندھی جی سے دہلی میں ملے جہاں وہ نئے وائسرائے سے ملاقات کے لیے پٹنہ سے آئے تھے۔ وہ گاندھی جی سے ملے تو گاندھی جی نے سب سے پہلے جو بات کہی وہ یہ تھی: تقسیم اب ایک خطرہ بن کر سامنے ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ولبھ بھائی پٹیل اور یہاں تک کہ جواہرلال نے بھی ہتھیار ڈال دیے ہیں۔ اب آپ کا کیا خیال ہے؟ کیا آپ میرا ساتھ دیں گے یا آپ بھی بدل گئے ہیں؟

”میں نے جواب دیا: میں نے تقسیم کی ہمیشہ مخالفت کی ہے اور اب بھی اس کا مخالف ہوں۔ اور آج میں اس کا جتنا مخالف ہوں، اس سے پہلے کبھی نہیں تھا۔ لیکن مجھے اس کا غم ہے کہ جواہرلال اور پٹیل نے ہار مان لی ہے، اور گویا آپ کے لفظوں میں ہتھیار ڈال دیے ہیں۔ اب میری ساری امیدیں آپ سے وابستہ ہیں۔ اگر آپ تقسیم کے خلاف کھڑے ہوجائیں تو اب بھی ہم ملک کو اس سے بچاسکتے ہیں۔ لیکن اگر آپ بھی جھک گئے تو ڈر ہے کہ پھر ہندوستان کو تباہی سے کوئی نہیں بچا سکتا۔

”گاندھی جی نے کہا: یہ بھی کوئی بات ہے جو پوچھی جائے! اگر کانگریس تقسیم کی خواہاں ہے، تو یہ تقسیم میری لاش پر ہوگی، جب تک میں زندہ ہوں، میں ہندوستان کی تقسیم کے لیے کبھی راضی نہیں ہوں گا اور نہ میں کانگریس ہی کو، اگر میں کرسکا، اس پر رضامند ہونے دوں گا۔[21]“

اور دیکھیے یہ کیا ہوا؟ بعد میں اسی دن گاندھی جی لارڈ ماؤنٹ بیٹن سے ملے اور اس کے بعد سردار پٹیل کی ان سے قریب دو گھنٹے تنہائی میں ملاقات رہی اور پھر جب مولانا آزاد گاندھی جی سے ملے تو بقول مولانا آزاد ”مجھے یہ دیکھ کر اپنی زندگی کا سب سے بڑا صدمہ پہنچا کہ وہ (گاندھی جی) بھی بدل گئے تھے۔ - - - قریب دو گھنٹے میں نے اس سے اپنی بات کہی اور اپنی دلیلیں پیش کیں مگر ان کا کوئی اثر ان پر نہیں ہوا۔“

”آخر کار انتہائی مایوسی کے عالم میں، میں نے کہا: اگر آپ کے بھی اب یہی خیالات ہیں، تو پھر مجھے ہندوستان کو تباہی وبربادی سے بچانے کی کوئی صورت نظر نہیں

آتی۔"[۲۲]

مولانا نے لکھا ہے کہ گاندھی جی کے پٹنہ واپس ہونے سے پہلے میں نے ان سے تقسیم کو روکنے کی آخری اپیل کی اور کہا کہ دو برس تک موجودہ صورت حال کو جوں کا توں رہنے دیا جائے، ہوسکتا ہے کہ اس دوران کانگریس اور مسلم لیگ کے ما بین کوئی سمجھوتہ ہوجائے، میں نے انہیں یاد دلایا کہ چند ماہ پہلے آپ نے خود اس خیال کا اظہار کیا تھا اور یہ کہ قوموں کی تاریخ میں دو برس کی مدت کوئی بڑی مدت نہیں ہوتی، اگر ہم نے اس وقت فیصلہ کیا تو تقسیم یقینی ہے، لیکن دو برس کی تاخیر میں اس کا امکان ہے کہ مسئلہ کا کوئی حل نکل آئے۔ لیکن گاندھی جی پر میری اس آخری اپیل کا بھی کوئی اثر نہیں ہوا۔[۲۳]

مولانا آزاد ایک کھرے نیشنلسٹ اور بے داغ مُحب وطن تھے۔ انہوں نے ۱۹۲۰ء کے بعد سے گاندھی جی کو قوم کا رہنما سمجھا تھا اور ہر نازک مرحلے میں ان کا ساتھ دیا تھا۔ برسوں کانگریس کے صدر اور پوری ہندوستانی قوم کا ذہن و ضمیر بنے رہے، لیکن پچھلے صفحات میں ہم نے دیکھا کہ کچھ کچھ ۱۹۳۷ء کے بعد سے اور خاص طور پر ۱۹۴۵ء کے انتخابات کے بعد سے جو علاحدہ اور محدود حلقہ رائے دہندگی (Separate and Limited Franchise) کی بنیاد پر ہوئے تھے، کانگریس اور خود گاندھی جی نے صرف مسٹر جناح اور مسلم لیگی مسلمانوں کے جذبات و مطالبات کو درخور اعتنا سمجھا اور ان مسلمانوں کے جذبات وخیالات کو نظر انداز کردیا جو نیشنلسٹ تھے اور جن کے وجود سے کانگریس کے ایک قومی تنظیم ہونے کا بھرم قائم تھا۔

ہمیں ان دستاویزوں کے مطالعے سے جو اب دستیاب ہیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولانا کے ساتھ بھی ان کے کانگریسی ساتھیوں اور خود گاندھی جی کا بھی درپردہ یہی رویہ ہوگیا تھا۔ اب ان کے ذہن میں ہندو تھے جو ملک میں بھاری اکثریت میں اور ہندوستان کی وحدت کے حق میں تھے، اور مسلمان تھے جن کی ہندوستان کے بعض صوبوں میں اکثریت تھی، اور وہ ملک کی تقسیم چاہتے تھے۔ (اس سے بحث نہیں کہ ان صوبوں اور

ہندو اکثریت کے صوبوں کے مسلمانوں میں ایک بڑی تعداد ان مسلمانوں کی تھی جو تقسیم کے مخالف تھے)۔۔۔ اس لیے یہ کیسے ممکن تھا کہ مرکز میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی حیثیت برابر ہو۔ اس وقت کانگریس نے جمہوریت کی "ایک آدمی۔ ایک ووٹ" والی منطق اور جمہوریت فلسفے کو اتنی اہمیت دی کہ ملک کے اتحاد کو برقرار رکھنے کے لیے عملی سطح پر ذہن کی اس وسعت اور اخلاقی سطح پر روح کی اس عظمت کی بھی کوئی پروا نہیں کی جن کے ترانے ہم ہندوستان کے رہنے والے صدیوں سے گاتے چلے آرہے ہیں، یہاں تک کہ ناانصافی، تشدد اور خونریزی کے دنوں میں بھی ہمارے لبوں پر یہی ترانہ رہا ہے اور آج بھی ہے۔

گاندھی جی نے کیبنٹ مشن پلان کے اعلان سے کوئی آٹھ دن پہلے ہی ۸ مئی ۱۹۴۶ء کو کرپس کے نام اپنے خط میں "گروپنگ" کی پر زور مخالفت کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اس کی جو خوبیاں بتائی جاتی ہیں، ان میں گروپنگ بھی ہے، لیکن اس سلسلے میں میرا خیال ہے کہ

> "چھ ہندو اکثریت کے صوبوں اور پانچ مسلم اکثریت کے صوبوں کے مابین Parity کا مسئلہ ایک ایسا مشکل مسئلہ ہے جس کا کوئی حل نہیں ہے۔ مسلم اکثریت کے صوبوں میں ۹ کروڑ سے کچھ اوپر اور ہندو اکثریت کے صوبوں میں ۱۹ کروڑ کی آبادی ہے۔ یہ تو اصل میں پاکستان سے بھی زیادہ بری صورت حال ہوگی۔ اس کے بجائے تجویز یہ ہے کہ مرکزی قانون ساز جماعت کی تشکیل آبادی کی بنیاد پر ہو، اور اسی طرح ایگزیکٹیو کی بھی۔[۲۴]"

معلوم نہیں کہ مولانا آزاد کو کرپس کے نام گاندھی جی کے اس خط کا علم تھا یا نہیں، لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان کے کئی ممتاز ساتھی، گاندھی جی، نہرو اور پٹیل کیبنٹ مشن کے اراکین اور ایٹلی گورنمنٹ کے وزیروں سے، براہ راست یا اپنے نمائندوں کے ذریعہ خط وکتابت کرتے تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد کو ان میں سے بیشتر خط

وکتابت کا علم نہیں تھا۔ اور یہی صورت ان ساتھیوں کی باہمی اور دوسرے کانگریسی لیڈروں سے خط وکتابت کے سلسلے میں بھی تھی۔[۲۵]

مولانا آزاد کا ذہن اس معاملے میں بالکل صاف تھا کہ قومی زندگی اور آزادی کی جدوجہد میں کون سی چیزیں بنیادی اہمیت کی حامل تھیں۔ وہ ملک کی وحدت، ہندو مسلم اتحاد اور ناقابل تقسیم مشترکہ قومی تہذیب وثقافت کی بقاء اور ترقی کے خواہاں تھے، ایک موقع پر انہوں نے کہا تھا کہ اگر کوئی مجھ سے کہے کہ ۲۴ گھنٹے کے اندر سوراجیہ مل سکتا ہے، بشرطیکہ میں ہندو مسلم اتحاد سے دستبردار ہوجاؤں، تو میں سوراجیہ سے محروم رہنا پسند کروں گا لیکن ہندو مسلم اتحاد سے کسی قیمت پر نہیں، کیونکہ سوراجیہ ملنے میں تاخیر ہوجائے تو ہندوستان کا نقصان ہوگا، لیکن اگر ہندو مسلم اتحاد ختم ہوجائے گا تو یہ ساری انسانیت کا نقصان ہوگا۔

مسلمانوں سے وہ کہتے تھے کہ تقسیم میں تمہاری اور اس ارتقا پذیر مشترک قومی تہذیب وثقافت کی تباہی ہے جسے صدیوں میں ہمارے بزرگوں، ہندو اور مسلمان دونوں، نے اپنے خون جگر سے پروان چڑھایا ہے۔ کانگریس میں وہ ملک کی وحدت کی بنیادی اہمیت اور ملک وقوم کے حق میں تقسیم کے دور رس اور خطرناک نتائج پر نظر رکھنے کی تلقین کرتے تھے، اور اس خونریزی، وحشت وبربریت اور تباہی وبربادی سے متنبہ کرتے تھے جو آخر کار تقسیم کے جلو میں ہندوؤں اور مسلمانوں کا مقسوم بن کر رہی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں، کانگریس اور مسلم لیگ کسی نے ان کی بات نہیں مانی، اور انہوں نے محسوس کیا کہ تن تنہا وہ ایک ایسے چٹیل میدان میں کھڑے ہیں جہاں ان کا کوئی ساتھی نہیں، وطن میں رہ کر غریب الوطنی کی زندگی کی اس سے بڑی مثال اور کیا ہوسکتی ہے؟

یہ جو ہم ۱۹۸۸ء کی **India Wins Freedom** کے اسلوب بیان میں ایک حزنیہ لب ولہجہ محسوس کرتے ہیں، اس کی وجہ یہی ہے کہ انہوں نے ۱۹۴۷ء میں دیکھا کہ ہروہ چیز جو انہیں عزیز تھی، جس کے لیے انہوں نے جدوجہد کی تھی اور مصیبتیں اٹھائی تھیں، ٹوٹ کر رہ گئی، ان کی پکار کا کسی نے جواب نہ دیا، ان کے مشورے کسی نے نہیں مانے،

اور ان کے خواب منتشر ہو کر رہ گئے۔

مولانا آزاد کی شخصیت کی عظمت یہ تھی کہ باوجود ان تمام واقعات کے جو ظہور میں آئے، اور باوجود ان کی ان ناخوشگوار پیش گوئیوں کے جو پوری ہو کر رہیں، ہندوستان کے روشن مستقبل پر ان کا یقین قائم رہا۔ اور تقسیم کے بعد بھی وہ پکے کانگریسی رہے اور انہوں نے مرکزی کابینہ کے ایک مدبر اور باثر وزیر کی حیثیت سے ملک کی نمایاں خدمات انجام دیں۔ بظاہر ان کی سیاسی زندگی پر ناکامیوں کا چھاپ دکھائی دیتی ہے، لیکن انہوں نے خود اپنی سیاسی زندگی کو ایک ناکام زندگی نہیں سمجھا ہوگا۔ اپنے مذہبی وسیاسی عقیدے، اپنی حیات مستعار کے اصل اور ہمیشہ باقی وجاری رہنے والے سرچشمے سے انسانیت کی بے لوث خدمت کی جو قوت وصلاحیت انہیں ملی تھی، اس کے سہارے انہوں نے ایک بھرپور سیاسی وقومی وعلمی زندگی گزاری۔

حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں میں جو بظاہر ناکام دکھائی دیتے ہیں، سب کے سب ناکام نہیں کہے جاسکتے، اس لیے کہ ان کی جدوجہد رائگاں نہیں جاتی، نیک اور دانشمند کبھی ناکام نہیں رہتے۔ وہ نیکی اور دانشمندی کا جو بیج بوتے ہیں، وہ اگر کہیں کنارے کسی گوشے میں گر جائے اور چڑیاں انہیں چن لیں، تو کیا۔۔ چڑیاں تو انہیں کھالیتی ہیں، یا پھر وہ انہیں کہیں دور لے جاتی ہیں، جہاں ان سے اچھی فصلیں پیدا ہوتی ہیں، اگرچہ ہم اس وقت دنیا میں نہیں ہوتے۔

حواشی

۱- تقسیم سے چند ماہ پہلے تک گاندھی جی بھی ملک کے لیے فیڈریشن ہی کو مناسب سمجھتے تھے۔

۲- مولانا آزاد- India Wins Freedom، ۱۹۸۸ء ایڈیشن، صفحات ۲۰۶-۲۰۷

۳- سروائی، - Partition of India- Legend and Reality ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۹۷

۴- ایضاً

۵- مولانا آزاد، بحوالہ سابق، صفحہ ۱۷۰

۶- مولانا آزاد، بحوالہ سابق، صفحات ۱۴۸-۵۰

۷- مولانا آزاد، بحوالہ سابق، صفحہ ۱۵۱

۸- Transfer of power، 1942-47 Vol, VI pp- 155-7

۹- Transfer of power 1942-47 Vol VIII P 673

۱۰- مولانا آزاد، بحوالہ سابق، صفحہ ۱۸

۱۱- شیوراؤ Framing of India's Constitution A Study دی انڈین انسٹی ٹیوٹ آف پبلک ایڈمنسٹریشن، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۲

۱۲- ٹینڈلکر، مہاتما، جلد ۴، صفحہ ۲۴۹: "آپ (جناح) نے پوچھا ہے کہ کیا اب مجھے روشنی دکھائی دی ہے، بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ، نہیں"

۱۳- مولانا آزاد India Wins Freedom (۱۹۸۸ء ایڈیشن)، صفحہ ۱۹۷

۱۴- ایضاً

۱۵- ایضاً، صفحات ۱۹۸-۲۰۰

۱۶- ایضاً، صفحہ ۲۰۰

۱۷- ایضاً، صفحہ ۲۰۱

۱۸۔ ایضاً صفحہ ۲۰۲

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ ایضاً صفحات ۲۰۳-۲۰۲

۲۲۔ ایضاً صفحہ ۲۰۳

۲۳۔ ایضاً صفحہ ۲۰۵

۲۴۔ Transfer of power 1942–47 Vol VIII P 466

۲۵۔ ملاحظہ ہو Transfer of power (Vol–VII) میں مسٹر ایٹلی کے نام لارڈویول کا خط مورخہ ۲۸، اگست ۱۹۴۶ء (۳۲۸-۲۹)۔ اس خط کے ساتھ سنسر کی ہوئی ایک ٹیلیفونی گفتگو کی نقل بھی منسلک تھی جو پٹیل اور سدھیر گھوش کے مابین ہوئی تھی۔ سدھیر گھوش اس وقت لندن میں تھے جہاں وہ وائسرائے کی نارضامندی کے علی الرغم برطانوی وزارت خارجہ کے ترجیحی پاسپورٹ پر گئے تھے۔

سید محمد عزیز الدین حسین

امروہہ ــــ ایک تاریخی شہر

امروہہ سے واقف تو تھا لیکن کبھی وہاں جانے کا اتفاق نہیں ہوا۔ میری دوست پروفیسر فرائی گپتا صاحبہ نے میری ملاقات تایاناکھ پالیا صاحبہ سے کرائی جو اس وقت انڈین نیشنل ٹرسٹ فار آرٹ اینڈ کلچرل ہیریٹج' کی ڈائریکٹر تھیں۔ انہوں نے مجھے امروہہ کے آثار قدیمہ کی فہرست مرتب کرنے کے لئے کہا۔ مجھے آثار قدیمہ سے لگاؤ ہے میں نے یہ ذمہ داری قبول کرلی اور امروہہ کے آثار قدیمہ کی فہرست مکمل کرکے دیدی۔ اس سلسلے میں امروہہ کئی مرتبہ جانے کا اتفاق ہوا۔ وہاں کے تہذیبی سرمائے نے مجھے بہت متاثر کیا۔ اس کام کی تکمیل کے بعد میں نے ایک کتاب بھی لکھی۔ "میڈیول ٹائوس۔ اے کیس اسٹڈی آف امروھہ ایںڈ جلالی۔" جو ۱۹۹۵ء میں شائع ہوگئی۔

مسلمانوں کی خاص دلچسپی شہروں کے بنانے اور گاؤں کو شہروں میں تبدیل کرنے میں رہی۔ اس لئے کہ اسلام شہری زندگی کو ترجیح دیتا ہے۔ اسلام رہبانیت کے خلاف ہے۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک نیا شہر کوفہ بسایا گیا "جس میں انہوں نے ذاتی دلچسپی لی۔ اس کی سڑکیں، گلیاں اور کوچے بہت کشادہ تھے۔ دو منزل مکان سے زیادہ اونچا بنانے کی اجازت نہ تھی۔" حضرت علیؓ نے فرمایا کہ " مسلمانوں کو شہروں میں سکونت

پروفیسر عزیز الدین حسین، شعبہ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

اختیار کرنی چاہیے اس لئے کہ وہ ان کے مراکز ہیں" دوسرے جب تصوف نے تحریک کی شکل اختیار کی تو صوفیاء مختلف ملکوں میں گئے اور ان کے مختلف علاقوں کو اپنی ولایات میں تقسیم کرلیا۔ ان قصبوں اور گاؤں میں خلیفہ بھیجے جس کا اثر اس علاقے کی تہذیب وتمدن پر پڑا۔ ان قصبوں اور گاؤں کی آبادی بڑھنا شروع ہوئی جس کی وجہ سے وہاں کاروبار بڑھا اس کی وجہ سے ان قصبات کی ثقافتی وزندگی میں بھی نمایاں تبدیلیاں آنا شروع ہوئیں اور اس طرح شہروں کی ترقی اور گاؤں وقصبات کے شہروں میں تبدیل ہونے میں جہاں دوسری چیزیں معاون ومددگار ثابت ہوئی وہاں ان کی ترقی میں صوفیاء نے بھی ایک اہم کردار انجام دیا۔ ترکوں کے ہندوستان آنے کے بعد نہ صرف نئے شہر آباد ہوئے بلکہ پرانے شہر جو زوال پذیر ہوچکے تھے ان کو ایک نئی زندگی دی۔ امروہہ ایسے ہی شہروں میں سے ایک شہر ہے۔ امروہہ، ضلع مراد آباد، صوبہ اترپردیش میں واقع ہے۔

امروہہ ایک قدیم قصبہ تھا۔ اس کے نام کے سلسلے سے مختلف روایات ملتی ہیں۔ امروہہ سنسکرت لفظ امرودنم سے بنا ہے جس کے معنی ہیں۔ آموں کا علاقہ۔ دوسری روایت یہ بتائی جاتی ہے۔ کہ یہ "آم" اور "روہ" سے ملاکر بنایا گیا ہے۔ تیسری روایت اس کے نام کے سلسلے میں یہ ہے کہ اس کا نام یہاں کے راجہ امرجودہ کے نام پر رکھا گیا۔ بہر حال ترکوں نے یہ نام نہیں رکھا اس لئے کہ ترکوں کے اس علاقے کو فتح کرنے سے پہلے ہی اس قصبہ کا نام امروہہ تھا۔ جیسا کہ عہد وسطی کے ماخذ سے ظاہر ہوتا ہے۔ سالار مسعود غازی نے امروہہ کو ۱۱۹۳ء میں فتح کیا۔

عہد سلطنت کے ماخذوں میں امروہہ کا مختصر ذکر ملتا ہے۔ لیکن تفصیلی واقعات نہیں ملتے۔ شمس الدین التمش اور اس کے جانشینوں کے دور میں کچھ امراء کے تقرر کے بارے میں ذکر ملتا ہے۔ سلطان غیاث الدین بلبن کے جانشین کیقباد کے عہد میں عنبر سلطانی نام کے ایک امیر نے وہاں مسجد تعمیر کی کتبہ کے مطابق یہ مسجد ۱۲۸۷ء میں تعمیر ہوئی۔ اس طرح بعد کے سلاطین کے دور میں بھی امروہہ سے متعلق کچھ معلومات ملتی

ہیں۔ غیاث الدین تغلق کے عہد میں سید العارفین سید حسن شرف الدین شاہ ولایت، امروہہ تشریف لائے اور یہیں سکونت اختیار کی۔ اور اس طرح سے انہوں نے سہروردی سلسلے کی بنیاد امروہہ میں رکھی۔ محمد بن تغلق کے عہد میں شاہ ولایت کے فرزند سید امیر علی کا تقرر بحیثیت قاضی امروہہ کے عمل میں آیا۔ محمد بن تغلق کی پالیسی تھی کہ صوفیاء بھی حکومت کا حصہ بنیں اور اس سے علحدہ نہ رہیں۔ ابن بطوطہ بھی امروہہ گیا اس لئے کہ امروہہ سے متعلق ذکر اس کے سفرنامہ رحلۃ میں ملتا ہے۔ امروہہ کے لوگوں نے اس وقت کے حاکم کی شکایت ابن بطوطہ سے کی۔ ابن بطوطہ نے حیدری قلندروں سے بھی ملاقات کی۔ ابن بطوطہ نے امروہہ شہر کی خوبصورتی کی تعریف اپنے سفرنامہ میں کی ہے۔ مغل عہد میں امروہہ کے بارے میں تفصیلی ذکر ابوالفضل کی کتاب آئین اکبری میں ملتا ہے۔ اس وقت امروہہ میں سید زمینداروں کا اثر تھا۔ بعد کے مغل ماخذوں میں امروہہ کے متعلق تفصیلی ذکر نہیں ملتا۔ لیکن اکبر سے اورنگزیب تک کے عہد کے مغل فرامین کافی تعداد میں ملتے ہیں۔

امروہہ شہر کے چاروں طرف دیوار تھی جس کا ثبوت مراد آبادی دروازہ ہے۔ جس کی تعمیر عہد شاہ جہاں میں ہوئی۔ امروہہ کے خاص محلے مولانا، پچدرہ، نوبت خانہ، شاہی چبوترہ، قلعہ، ترپولیہ، قاضی زادہ، بارہ پوتیاں، سدو، جبرودیاں، چاہ شور، نوگیاں، جھنڈا شہید اور چاہ ملامن وغیرہ ہیں۔

امروہہ آثار قدیمہ کے اعتبار سے کافی اہمیت کا حامل ہے۔ امروہہ کے آثار قدیمہ کا ذکر آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا کی فہرست آثار قدیمہ میں موجود نہیں۔ جب کہ یہاں موجود آثار قدیمہ تیرھویں صدی عیسوی سے ملتے ہیں اور بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ اس لئے کہ یہاں وہ عمارتیں بھی ہیں جو سلطنت عہد میں تعمیر ہوئی اور وہ بھی ہیں جو مغل عہد میں تعمیر ہوئیں۔ اس لحاظ سے امروہہ فن تعمیر پر عہد وسطیٰ کے مطالعہ کے لئے ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔ اور تعمیرات میں مساجد، خانقاہیں، امام باڑے، درگاہیں، مدرسے، مندر، دیوان خانے وغیرہ خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔

سب سے قدیم عمارت کیقبادی مسجد ہے جو ۱۲۸۷ء میں عنبر سلطانی نے تعمیر کی۔ اب یہ مسجد، سدو کی مسجد کے نام سے مشہور ہے۔ عنبر سلطانی کا کتبہ ابھی بھی موجود ہے۔ جس کی عبارت حسب ذیل ہے

"امر ںاء ہدا العماراب المسحد المارکه فی عهد دولته السلطاں المعطم طل الله فی العالم معرالدںیا والدیں المخصوص ںعماد رب العالمیں القائم ںتائید الرحمں اںوالمطفر کیقماد السلطاں حلد الله ملکه وسلطانه العبد الضعیف الراحی الی رحمة الرںاںی عںىر سلطانی فی العرة مں سهر المارک رمضاں سںة سب وثماںیں وستمائة۔

اکبر کے عہد میں ۱۵۵۶ء میں اس مسجد کی مرمت قتاق خاں نے کرائی۔ انہوں نے بھی اپنا کتبہ اس مسجد میں لگوایا جو ابھی بھی موجود ہے۔ عبارت کتبہ حسب ذیل ہے۔

در عہد عدل خاں زماں ملک خباب
کز فیض عدل اوست جہاں خلو جاوداں
کان سخا خواجہ دنیا وقطب دیں
عالی تبار قافلہ سالار راستاں
از بہر خاص وعام جہاں ساخت مسجدے
کز مسجد الحرام دہد درصفانشاں
فرشش بہ روشنی وشرافت چو آفتاب
شفقش بہ سادگی ولطافت چو آسماں
تاریخ این فجستہ بنا برروا‌ق چرخ
کلک قضا نوشت نہائے قتاق خاں

اس کے بعد ۱۵۷۳ء میں میر سید محمد، میر عدل نے اس مسجد کی مرمت کرائی۔ ان کا لگایا ہوا کتبہ بھی موجود ہے۔

به عهد اکبری غازی جلال دولت دیں
مدار ملک وملل بادشاہ ظل اللہ
زمانہ خادم درگاہ اوست بی تکلیف
ستارہ بندہ میزان اوست بے اکراہ
بنا نمود در امروہہ مسجد جامع
مفر دیں محمد امیر خلق پناہ
سپہر مرتبہ سید محمد عادل
کہ وصف اوشدہ ور او خلق بیگہ وگاہ
دلم چونکتہ تاریخش از خرد پرسید
جواب داد وروان مصرعے خوش و دلخواہ
مگوزھاے اخیر وبگوے تاریخش
بناے میر عدالت پناہ عالی جاہ

کیونکہ اس مسجد کی تعمیر سلطنت عہد میں ہوئی اور اکبر کے عہد میں مرمت دو مرتبہ ہوئی اس کے نتیجے میں اس مسجد میں عہد سلطنت اور مغل عہد کی فن تعمیر کی فنی خصوصیات دیکھنے کو ملتی ہیں۔

دوسری مسجد بی بی زینت زوجہ سید ابوالقاسم حسینی جو سید محمد منعم کی والدہ تھیں، نے جہانگیر کے عہد میں ۱۶۱۹ء میں تعمیر کی۔ یہ سادہ مسجد ہے۔ اور مغل عہد کی فنی خصوصیات کی حامل ہے۔ اس مسجد میں بھی کتبہ موجود ہے۔

”در عہد ابوالفتح نورالدین جہانگیر بادشاہ غازی عصمت پناہی بی بی زینت زن سید ابوالقاسم الحسینی والدہ سید منعم این مسجد را ساختا۔

چو از فضل حق وز مدد مصطفٰی
بنا مسجد خوب ومرغوب شد
چو تاریخش از عقل کردم طلب
بگفتا بگو، مسجدے خوب شد

تیسری مسجد شیخ منصور نے ۱۶۵۰ء میں تعمیر کی۔ یہ مسجد، مسجد درگاہ ملک الشہداء کے نام سے مشہور ہے۔ کتبہ موجود ہے۔

اللہ محمد رسول اللہ

بانی مسجد بہ عالم از ہمہ منصور شد
قائلہ وکاتبہ عبداللہ ۰ بھیلم ۱۰۶۱ ہجری
چو منصور بن بیرو را شیخ تاج
پسر کردہ پروردہ باخویشتن
زبعد این درد اور چو منصور کرد
بنا مسجدے خلد شاں خوب روشن
دو تاریخ از سال گفتہ طبعم
اگر نیک دارند اہل سخن
یکی گفت بنا کرد منصور تاج
منصور ببرد نوکر و مسجد کین

امروہہ میں مسجدیں کثیر تعداد میں تعمیر ہوئیں جو اب بھی موجود ہیں۔ انہیں میں سے ایک مسجد جو فن تعمیر کے لحاظ سے نہایت خوبصورت مسجد ہے وہ ہے اشرف المساجد۔ اس مسجد کو شیخ اشرف علی عظیم آبادی نے ۱۸۱۷ء میں محلّہ شفاعت پوتہ میں تعمیر کیا تھا۔ جہاں تک مساجد کا تعلق ہے وہ عہد سلطنت سے مغل عہد اور اس کے بعد بھی تعمیر ہوئیں لیکن عہد اورنگزیب میں امروہہ میں کوئی مسجد تعمیر نہیں ہوئی جیسا کہ کتبوں سے پتہ چلتا ہے۔ دوسری خاص بات یہ ہے کہ پہلی مسجد میں ۱۲۸۷ء میں تعمیر ہوئی اور اس کے بعد دوسری مسجد امروہہ میں ۱۳۱۹ء میں تعمیر ہوئی۔ اس کے درمیان کا کوئی کتبہ مسجد سے متعلق نہیں ملتا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امروہہ میں مسلمانوں کی تعداد زیادہ نہیں بڑھی اور ایک مسجد ہی نمازیوں کے لئے کافی رہی۔ ۱۳۱۹ء کے بعد کافی تعداد میں امروہہ میں مساجد تعمیر ہوئیں۔ ان میں بعض پر کتبات موجود ہیں اور بعض پر

کتبات موجود نہیں ہیں۔

جہاں ہندوستان کے دوسرے شہر اور قصبات صوفی تحریک کے مرکز بنے اسی طرح امروہہ بھی صوفی تحریک کا مرکز بنا اور امروہہ کی ولایت کو سلطنت عہد تک ایک اہم مقام حاصل رہا۔ یہاں مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے صوفیا جیسے چشتیہ، سہروردیہ سلسلوں نے امروہہ کو اپنی ولایت بنایا اور یہاں پر تبلیغ اسلام کا کام انجام دیا۔ جن میں سید شرف الدین، شاہ ولایت، شاہ نصیرالدین، عارف باللہ، شاہ این، حاجی سلیمان وغیرہ اہمیت کے حامل ہیں۔ مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے صوفیاء نے پورے ہندوستان کو اپنی ولایات میں تقسیم کردیا تھا اور وہ ان مقامات پر اپنے خلفاء کو بھیجتے تھے تاکہ وہ وہاں رہ کر اس سلسلے کے لئے کام کریں۔ لہٰذا کبھی کبھی ولایت صوفیاء میں ایک اہم مسئلہ بھی بن جاتی تھی اس کی ایک دلچسپ مثال خود امروہہ سے متعلق ہے۔ یہ روایت سینہ بہ سینہ چلی آرہی ہے کہ جب سید شرف الدین امروہہ تشریف لائے جن کا تعلق سہروردی سلسلے سے تھا لیکن اس سے قبل شاہ نصیر الدین جن کا تعلق چشتی سلسلے سے تھا ان کی خانقاہ امروہہ میں تھی اور امروہہ چشتی ولایت میں شامل تھا۔ جب شاہ نصیر الدین کو معلوم ہوا کہ شاہ شرف الدین امروہہ قیام کی خاطر آئے ہیں تو امروہہ کو اپنی ولایت تصور کرتے ہوئے انہوں نے ایک کٹورہ پانی سے بھرا ہوا ان کے پاس بھجوادیا۔ جس کا مطلب تھا کہ امروہہ میں آپ کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ شاہ شرف الدین نے اس کٹورہ میں ایک پھول ڈال دیا اور کٹورہ واپس کرادیا ظاہر یہ کرنا تھا کہ باوجود اس کے کہ امروہہ میں جگہ نہیں لیکن وہ اس میں [illegible] کے مانند رہیں گے۔ اور اس کے بعد سے لوگ انہیں شاہ ولایت کے نام سے ہی پکارنے لگے۔ اور آج بھی ایک کثیر تعداد ان کے نام کے بجائے شاہ ولایت کے نام سے ہی جانتی ہے یہ تصور کرتے ہوئے کہ یہی انکا نام ہوگا۔ اور وہی ولایت امروہہ کے شاہ قرار پائے۔ دراصل عہد سلطنت دو طرح کی سلطنتیں تھیں۔ ایک جس کے سربراہ حاکم سلاطین تھے اور دوسری روحانی سلطنت تھی جس کے روح رواں صوفیاء کرام تھے۔ وہ سلطان المعظم ظل اللہ فی العالم معز الدنیا

والدین تھے اور یہ سلطان الاولیاء یا سلطان التارکین تھے۔ چشتی سلسلے کا مرکز دہلی اور سہروردی سلسلے کا مرکز ملتان اور پھر ان کے خلفاء ہندوستان کے مختلف شہروں اور قصبات میں موجود تھے۔ لہٰذا سلاطین دہلی کے لئے صوفیاء کی موجودگی ایک تشویش کا باعث بنی رہی۔ کچھ ادوار میں سلاطین وصوفیاء کے تعلقات بہتر رہے لیکن کچھ سلاطین جیسے جلال الدین خلجی، علاء الدین خلجی، غیاث الدین تغلق اور محمد بن تغلق کے عہد میں تعلقات کافی کشیدہ رہے۔ محمد بن تغلق کا جہاں اور مسائل پر صوفیاء سے اختلاف تھا اس میں دو مسائل بہت اہم تھے ایک تو صوفیاء کی حکومت سے دوری اور دوسرا مسئلہ ولایت، ان دونوں مسائل نے شدت اختیار کرلی۔ اسی وجہ سے جب شاہ شرف الدین کے بڑے بیٹے سید امیر علی کو محمد بن تغلق نے قاضی کے عہدے پر مقرر کردیا تو شاہ شرف الدین کی وفات کے بعد سہروردی سلسلے کی خلافت سید امیر علی کو نہیں ملی بلکہ کسی اور شخص کو ملی جیساکہ ابن بطوطہ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قاضی سید امیر علی اور خانقاہ کے شیخ سے ملے۔ صوفیاء نے اپنے آپ کو سرکاری عہدوں سے دور رکھا۔ لیکن یہ بات زیادہ عرصہ تک نہ چل سکی۔ مغل عہد تک پہونچتے پہونچتے صوفیاء حکومت کا حصہ بنتے گئے۔ اور نہ صرف حکومت کا حصہ بنے بلکہ موروثی نظام کا بھی اس طرح حصہ بن گئے کہ مغل عہد میں صوفیاء کی خلافت اور سجادہ نشینی بھی موروثی ہوگئیں۔ اس لئے کہ مغل عہد کی بہت سی ایسی دستاویزات موجود ہیں کہ جن میں اپنے اس موروثی حق کو پانے کے لئے صوفی خاندانوں کے مقدمے قاضی کی عدالت اور کبھی کبھی تو مغل بادشاہوں کے دربار تک پہونچے۔

عہد وسطیٰ میں خانقاہوں کا ایک اہم رول رہا ہے۔ ترکوں کی حکومت قائم ہونے کے بعد ہندوستان میں بھی خانقاہوں، جماعت خانوں، دائروں اور تکیوں کا قیام عمل میں آیا۔ عہد وسطیٰ میں خانقاہ ہندوستانی سماج میں ایک اہم کردار ادا کررہی تھی۔ سب سے پہلے تو لوگوں کے سر چھپانے کی ایک جگہ تھی خاص طور سے ان لوگوں کے لئے کہ جنکا اپنا کوئی گھر نہ تھا۔ دوسرے خانقاہ ہندوستان میں ایک ایسا پل بنی اور ایک ایسا مرکز بنی

جہاں مختلف مذاہب کے لوگ جمع ہوسکتے تھے۔ مندر اور مسجد میں صرف اس مذہب سے عقیدت رکھنے والوں کے لئے ہی جگہ تھی۔ ہندوستانی سماج کو خانقاہ نے ایک ایسا میڈیم مہیا کیا کہ جہاں مختلف عقیدوں سے تعلق رکھنے والے لوگ مثلاً ہندو اور مسلمان ایک ہی چھت کے نیچے ساتھ بیٹھ کر بھائی چارہ اور میل ومحبت کا سبق پڑھ سکتے تھے۔ وعظ اور نصائح تو علیحدہ رہے خانقاہ کا یہ اہم کارنامہ ہے کہ ہندوستان میں پہلی مرتبہ مختلف عقیدوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو ایک جگہ جمع کردیا جس کا تصور بھی عہد وسطی میں محالات عقلی میں سے تھا۔ عقیدہ الگ، زبان الگ اور سوچنے اور سمجھنے کا طریقہ الگ، تو پھر ان کو کیسے ایک مرکز پر لایا جاتا۔ یہ کام خانقاہ نے بہت ہی خوش اسلوبی سے انجام دیا۔ اہل خانقاہ تین قسموں میں منقسم تھے۔ اہل خدمت، اہل صحبت اور اہل خلوت۔ اہل خدمت خانقاہ کے مختلف معاملات کو دیکھتے، اہل صحبت، جن سے مختلف موضوعات پر بات چیت ہوتی اور اہل خلوت میں وہ لوگ تھے جو بہت محدود لوگ تھے اور خاص اوقات میں شیخ سے بات کرتے۔ خانقاہ میں مختلف قسم کے لوگ مختلف قسم کے مسائل لاتے وہاں لوگ ان سے بات کرتے اور ان کی پریشانیوں کو حل کرنے میں ان کی مدد کرتے۔ کبھی کبھی تو صوفیاء سلطان کو بھی خط لکھتے کہ جن کا مقصد خاص طور سے لوگوں کی مدد اور کچھ عام پریشانیاں جن سے اس وقت عوام دوچار ہورہے ہوتے تھے انکا تذکرہ ہوتا تھا۔ لہٰذا غریب اور پریشان حال عوام بلا تفریق مذہب وملت کے لئے خانقاہ ایک بہت بڑا سہارا تھی۔ اسی کے ساتھ یہ صوفیاء تبلیغ اسلام کے فرائض بھی انجام دیتے تھے تاکہ لوگ اصول دین اور فروع دین کی پابندی کریں۔ گناہوں سے اجتناب کریں۔ ضیاء الدین برنی نے تاریخ فیروزشاہی میں لکھا ہے کہ حضرت نظام الدین اولیاء کے اثر سے لوگ نماز پڑھنے لگے اور گناہوں سے اجتناب کرنے لگے۔ مسجدوں میں نمازیوں کی تعداد بڑھ گئی اور دہلی میں جرائم کم ہوگئے۔ اسی طرح سے سری نگر میں جب سر سید علی ہمدانی نے اکل حلال پر زور دیا تو لوگ معاش کی طرف راغب ہوگئے اور انکی توجہ اکل حلال پر ہوگئی جس کے نتیجے میں کشمیر میں دستکاری صفت کا احیاء ہوا۔ اس

طرح انہوں نے خانقاہی نظام کو ایک نئی زندگی دی۔ جس کی مثبت اثر اس وقت کی سماجی زندگی پر پڑا۔ میر سید علی ہمدانی کا دوسرا کارنامہ اوراد فتیحہ کا صبح وشام ذکر تھا۔ نہ صرف مسلمان جو مختلف قبیلوں اور ذاتوں سے تعلق رکھتے تھے وہ نماز میں ایک جگہ کھڑے ہوں بلکہ صبح کی نماز اور عشاء کی نماز کے بعد آدھ گھنٹے بیٹھ کر اوراد فتیحہ کا ذکر کریں تاکہ سماجی دوریاں آہستہ آہستہ ختم ہوں۔ خود امروہہ میں شاہ ابن بدر چشتی "پیر بنجارا" کے نام سے مشہور ہیں اس لئے کہ ان کے مریدوں میں بنجاروں کی ایک کثیر تعداد تھی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ ابن بدر چشتی بنجاروں سے زیادہ قریب تھے اور ان کے مسائل میں دلچسپی لیتے ہونگے اسی لئے وہ ان کے مریدین میں شامل ہوگئے۔ عہد وسطی کے صوفیاء میں جنھوں نے امروہہ میں خانقاہ قائم کی ان میں شاہ نصیر الدین چشتی، سید حسن شاہ، شاہ شرف الدین، شاہ اعزالدین سہروردی، حاجی حرمنی سہروردی، شاہ نظام الدین سہروردی، فیاض جعفری، شاہ شکراللہ قادری، شاہ ابن بدر چشتی وغیرہ اہمیت کے حامل ہیں۔

جب ان صوفیاء کی وفات ہوئی تو ان کی وفات کے بعد ان کی قبر درگاہ میں تبدیل ہوگئی۔ کچھ صوفیاء اپنی خانقاہ ہی میں دفن ہوئے اور کچھ کسی قبرستان میں دفن ہوئے۔ بعض درگاہوں کی عمارتیں مغل بادشاہوں، امراء اور دوسرے مالدار لوگوں نے بنوائیں۔ جب خانقاہیں زوال پذیر ہوئیں اور ان میں جو زندگی تھی وہ ختم ہونا شروع ہوئی تو پھر اس زندگی کا مرکز کہ جو ہندوستانی سماج میں خانقاہ تھی، تبدیل ہوکر اسکا مرکز درگاہ بن گئی۔ اس طرح وہ صوفیاء جنھوں نے اپنی حیات میں اپنے مرکز سے کارنامے انجام دئے۔ وفات کے بعد بھی وہ اتنے ہی موثر ثابت ہوئے۔ یہ زندگی کا عجب رخ تھا۔ علماء اور صوفیاء میں مختلف موضوعات پر حد درجہ اختلاف تھا۔ خود عہد سلطنت میں مختلف سلاطین کے عہد میں مختلف موضوعات پر سلاطین کو "محضر" بلانا پڑا جس میں علماء اور صوفیاء دونوں نے شرکت کی اور بحث ومباحثہ ہوا۔ علماء کو کبھی بھی ہندوستانی عوام میں مقبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ صوفیا کو ہندوستانی سماج میں ایک اہم مقام مل گیا۔ اور بلا

تفریق مذہب وملت سب ان کی عزت کرتے اور ان کی دعاؤں کے طالب رہتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی وفات کے بعد ہندوستانی سماج میں ان کی مقبولیت کو دیکھ کر علماء ششدر رہ گئے۔ ان صوفیاء کی وفات ہوگئی، یہ زندگی ختم، ان کے جسد کو دفن کردیا گیا، اب اوپر صرف مٹی کی قبر باقی ہے۔ لیکن لوگ ہیں کہ جوق درجوق ان کی قبر پر آرہے ہیں اور مدد کے طالب ہیں۔ میں تو عہد وسطیٰ میں تھا نہیں، جو ان کی کرامات دیکھتا لیکن ایک کرامت تو ان کی یہ ہے ہی کہ ہندو، سکھ، مسلمان اور عیسائی سب ان کی درگاہ پر جاتے ہیں۔ جبکہ اب حالت یہ ہے کہ دادا کی موت کے بعد ان کا پوتا اپنے دادا کی قبر کا نشان بتانے سے قاصر ہے۔

امروہہ میں جو مقبولیت حضرت شاہ شرف الدین، شاہ ولایت کی درگاہ کو حاصل ہوئی وہ اور کسی درگاہ کو نہیں ملی۔ زیادہ تر سادات امروہہ انہیں کی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ درگاہ شاہ ولایت کافی بڑے رقبے میں پھیلی ہوئی ہے، حالانکہ پرانی عمارت اب موجود نہیں۔ کہیں کہیں پرانی عمارتوں کے ٹوٹے ہوئے آثار نظر آتے ہیں۔ شاہ ولایت کی قبر پر بھی اس وقت کوئی عمارت موجود نہیں۔ معلوم نہیں کہ عمارت تھی ہی نہیں یا بعد میں منہدم ہوگئی۔ اس سلسلے میں کوئی معلومات نہیں ملتی۔ شاہ ولایت کی قبر کے قریب دوسری قبور بھی ہیں لیکن کتبہ نہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں کہ یہ کن کی قبریں ہیں۔ ایک قبر کے بارے میں روایت ہے کہ ان کی بیٹی کی قبر ہے۔ اس کے پاس سے ہی ایک بیل درخت پر چڑھی ہوئی ہے۔ اس بیل کو چوٹی کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی چوٹی باہر رہ گئی تھی جس نے بعد میں بیل کی شکل اختیار کرلی۔ لوگ اس بیل پر اپنی منت ومرادوں کے کلابے باندھتے ہیں۔ ویسے تو لوگ اکثر حاضری کے لئے درگاہ پر آتے ہیں لیکن خاص طور سے جمعرات اور عرس کے دونوں یعنی ۲۱ تا ۲۳ رجب جو انکے عرس کی تاریخ ہے کثیر تعداد میں لوگ حاضری دیتے ہیں۔ ایک اور خاص بات جو اس درگاہ سے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ جب شاہ ولایت نے امروہہ میں سکونت اختیار کرلی تو شاہ نصیر الدین نے کہا تھا کہ تمہاری قبر سے بچھو نکلا کریں گے۔ تب شاہ ولایت نے فرمایا کہ

وہ ڈنگ نہیں ماریں گے۔ لہٰذا آج بھی آپ کی درگاہ کے احاطہ میں بچھو پائے جاتے ہیں لیکن وہ ڈنک نہیں مارتے۔ اس کا تجربہ میں نے بھی کیا تھا جب میں ۱۹۸۰ء میں درگاہ پر حاضری کے لئے حاضر ہوا تھا۔

اس کے علاوہ شاہ نصیرالدین، شاہ اعزالدین سہروردی، کی درگاہیں بھی اہمیت کی حامل ہیں۔ درگاہ سے متعلق عرس ہے۔ ان اعراس نے امروہہ کی زندگی میں ایک نئے ثقافتی پہلو کا اضافہ کردیا۔ درگاہ نے بھی تہذیبی ہم آہنگی اور آپسی میل ملاپ میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ ان درگاہوں پر آنے والوں میں ہندو، مسلمان، سکھ اور عیسائی سب ہی شامل ہوتے ہیں۔ درگاہ میں ذات پات کی کوئی تفریق نہیں کی جاتی۔ بلکہ درگاہوں کے دروازے ہر ذات کے لئے ہر وقت کھلے رہتے ہیں۔ خاص طور سے ہندوؤں میں درگاہ پر حاضری دینے والوں کی تعداد میں نیچی ذات کے لوگ زیادہ آتے ہیں۔ اس طرح سے درگاہ ہندوستان میں ذات پات کے فرق کو کم کرنے میں بھی ایک اہم کردار ادا کیا۔

اس کے علاوہ اس درگاہی نظام نے کچھ اور ایسے مواقع پیدا کئے جن میں ہندو اور مسلمان دونوں نے شرکت کی۔ جس میں ظاہر دیوان کی چھڑیں۔ اس کے جلوس کے کچھ مخصوص دن تھے جن میں ایک دن یہ جلوس امروہہ کے چمار نکالتے ہیں۔ پھر اسی طرح سے غازی میاں کے نیزے کا جلوس کہ جس کا تعلق بہرائچ کے سالار مسعود غازی سے ہے۔ امروہہ کے ہندو اور مسلمان ان کو اپنا پیر مانتے ہیں۔ یہ جلوس ہجری کلینڈر کے بجائے ہندی مہینے جیٹھ میں نکلتا ہے۔ پھر شاہ مدار کی بیرق کا جلوس بھی امروہہ میں خصوصیت کا حامل ہے۔ پھر بدھ کے دن شیخ سدو کا میلا لگتا ہے جس میں زیادہ تعداد میں ہندو شریک ہوتے ہیں۔ صوفیاء اور درگاہوں سے متعلق ان جلوسوں نے امروہہ کی ثقافتی زندگی کو اہمیت کا حامل بنادیا ہے۔

مغل بادشاہوں نے امروہہ کی ان درگاہوں کو مدد معاش کی زمینیں دیں تاکہ ان درگاہوں کا خرچہ اور درگاہوں سے تعلق رکھنے والے سجادہ نشینوں کی ضروریات زندگی

پوری ہو سکیں اور وہ اپنی پوری توجہ اس درگاہی نظام پر رکھیں۔ اکبر نے ڈیڑھ سو بیگھہ زمین شاہ ابن بدر چشتی کی درگاہ کے لئے دی۔ شاہجہاں نے ڈھائی سو بیگھہ زمین شاہ عبدالمجید کی درگاہ کے لئے دی۔ اورنگزیب نے بھی ڈھائی سو بیگھہ زمین اسی درگاہ کے لئے دی۔ اسی کے ساتھ امراء نے بھی زمینیں ان درگاہوں کو دیں۔ سید محمد نے ستر ہزار دام پرگنہ رجب پور سے شاہ عبدالمجید کی درگاہ کے لئے دیئے۔ شیخ ظہور اللہ نے ایک سو پانچ بیگھہ زمین شاہ عبدالہادی کی درگاہ کے لئے امروہہ کی کچھ درگاہوں کو بادشاہوں اور امراء کی طرف سے بھی مالی امداد ملی۔ مالی امداد کے علاوہ ان لوگوں کے مالی مدد کرنے نے عوام کی توجہ اور زیادہ ان درگاہوں کی طرف کردی۔

درگاہ کے بعد امروہہ میں دوسرا ادارہ امام باڑے کا ہے جو عزاداری امام حسین سے متعلق ہے۔ امام باڑے میں ایک اور خاص بات ہے کہ یہ ایک ہندی لفظ سے بنایا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے لفظ امام باڑے میں ہندوستانیت زیادہ جھلکتی ہے۔ امام باڑے کے دروازے بھی بلاتفریق مذہب وملت تمام لوگوں کے لئے کھلے ہیں۔ ہندوستان میں عزاداری امام حسین کی بنیاد صوفیا نے ڈالی' علماء نے نہیں۔ جیساکہ خود عزاداری کے مزاج سے بھی ظاہر ہوتا ہے خانقاہ اور امام باڑے کا مزاج الگ ہے۔ صوفیاء نے اپنی کوششوں سے محرم اور خاص طور سے عاشورہ کے دن کو ہندوستانی ثقافت کا حصہ بنادیا تھا۔ اور عاشورہ کے دن تمام ہندو اور مسلمان اس میں شرکت کرتے اور کربلا کے پیاسوں کی یاد میں سبیل لگاتے۔ نہ صرف مغل دور میں بلکہ بعد تک ہندو بھی عاشورہ کے دن کاروبار نہ کرتے اور بازار میں تمام دکانیں بند رہتی۔ تعزیوں کے جلوس سنی اور شیعہ فرقے سے تعلق رکھنے والے مسلمان نکالتے۔ نتیجہ کے طور پر ایک ایسا سماج بنا جس میں میل جول اور سنی وشیعہ کی تفریق ختم ہوگئی۔ مغل عہد میں سنی وشیعہ ایک ساتھ ایک مسجد میں نماز ادا کرتے۔ جن مذہبی اصولوں پر لوگ چل رہے تھے اس سے بعض علماء کو ایسا محسوس ہوا کہ شیعیت بڑھ رہی ہے اور سنی فرقے کی تعداد میں کمی واقع

ہو رہی ہے۔ اس کا ثبوت شاہ عبدالعزیز کی کتاب تحفہ اثناء عشریہ ہے۔ اس کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں کہ اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت اس وجہ سے محسوس ہوئی کہ لوگ شیعت سے بہت زیادہ متاثر ہو رہے ہیں۔ اور کوئی گھر ایسا نہیں جس میں ایک یا دو اشخاص نے شیعہ مذہب قبول نہ کرلیا ہو۔ یا شیعی عقائد سے متاثر نہ ہوگیا ہو۔ یہ اٹھارویں صدی عیسویں میں حالت تھی۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل کا اردو ادب امام حسین کو ہیرو کی حیثیت میں پیش کرتا نظر آتا ہے۔ چاہے وہ غالب، مرزا رسوا، اقبال، مولانا محمد علی یا وہ مولانا آزاد ہوں۔ صوفیاء کے اثرات اٹھارویں صدی عیسوی سے کم ہونا شروع ہوئے اور علماء کے اثرات بڑھنا شروع ہوئے۔ تحفہ اثناء عشریہ سے لوگ متاثر ہونا شروع ہوئے سنی اور شیعوں نے اپنی اپنی مسجدیں علیحدہ کرلیں اور یکجا نماز ادا کرنے کی روایت مفقود ہونا شروع ہوگئی۔ لکھنؤ کی آصفی مسجد کی امامت جو سنی علماء کرتے تھے شیعہ عالم مولانا دلدار علی، کو ملی۔ فتوؤں کی بھرمار ہونا شروع ہوئی۔ شیعہ علماء نے ہندوؤں کی لگائی ہوئی عاشورہ کے دن کی سبیل کا شربت پینا ناجائز قرار دیا۔ سنی علماء نے فتویٰ دیا کہ تعزیہ کو دیکھنا ناجائز ہے۔ شیعہ علماء نے امام باڑے کی جگہ حسینیہ کا نام دیا۔ ہندوستانیت کو ختم کرکے عربیت لاد دی گئی۔ اور سب سے پہلا نام حسینیہ غفراں ماب رکھا گیا۔ ہندو عزاداری حسین سے کنارہ کش ہوگئے۔ پہلے ہندو عاشورہ کے دن پیاسوں کی یاد میں شربت کی سبیل لگاتے تھے۔ اب ان جلوسوں کی وجہ سے ہندو مسلم فساد ہونے لگے۔ پہلے عاشورہ کے دن جلوسوں میں ہندو مسلمان کندھے سے کندھا ملاکر چلتے تھے اب عاشورہ کے دن کربلا کا نقشہ پیش کرنے لگے۔ برٹش سرکار نے محرم میں ہونے والے ان فرقہ وارانہ فسادات کا اپنے سیاسی مفاد کے لئے استعمال کیا۔ اور یہ چیز بڑھتے بڑھتے لکھنؤ میں ایام محرم میں شیعہ سنی فساد تک پہونچ گئی۔ مدح صحابہ اور تبرہ ایجی ٹیشن شروع ہوا۔ صوفیاء کا اثر ختم ہوا اور عزاداری کی قیادت علماء کے ہاتھ میں آئی بس اسی دن سے ہندوستان میں عزاداری امام حسین کا زوال شروع ہوا۔ اور

عزاداری محدود سے محدود تر ہوتی چلی گئی۔ عزاداری ایک ایسا ادارہ تھا جس کو ہندوستان میں صوفیاء نے ہندوستانیوں کے دل کی گہرائیوں میں قائم کیا اور اس طرح عزاداری امام حسین ان کے مزاج کا حصہ بن گئی۔ لکھنؤ کے چھنو لال نے جن کا تخلص تھا لیکن عاشورہ کے دن وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر شہداء کربلا کے غم میں برابر کا شریک ہوتا۔ صوفیاء کا یہ کارنامہ تاریخ ہندوستان کا ایک زرین باب ہے۔

شمال ہندوستان میں لکھنؤ کے بعد امروہہ عزاداری کے لئے دوسرا اہم مرکز ہے۔ حالانکہ امروہہ کی تاریخ عزاداری موجود نہیں اور محمود احمد عباسی کی کتاب تاریخ امروہہ میں امروہہ سے متعلق عزاداری پر کچھ نہیں لکھا۔ امام باڑوں پر بھی قدیم کتبے موجود نہیں۔ لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ امروہہ میں امام باڑوں کی تعمیر اٹھارویں صدی عیسوی سے شروع ہوئی جیساکہ فن تعمیر سے ظاہر ہوتا ہے۔ امروہہ کے لوگوں نے شاندار امام باڑے تعمیر کرائے جو نہایت خوبصورت ہیں۔ امروہہ کی عزاداری میں مجالس کے علاوہ جلوس بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ سادات امروہہ نے کئی اہم وقف نامے عزادای سے متعلق کئے جن کی ایک تاریخی اہمیت ہے۔ ان میں ایک ۱۸۷۴ء کا ہے کہ جس کو علیم النساء نے کیا تھا جس کی نقل میں نے اپنی کتاب میں دی ہے۔ امروہہ میں امام باڑوں کی ایک کثیر تعداد ہے جن میں بڑے اور چھوٹے امام باڑے ملاکر تقریبا سو ہوں گے۔ زیادہ تر امام باڑوں کے لئے اس خاندان سے متعلق لوگوں نے زمینیں اور باغات بھی وقف کئے ہیں۔ چند امام باڑوں کے ساتھ مساجد بھی ہیں۔ خاتمہ زمینداری اور تقسیم ہند کے بعد امروہہ کے عزائی نظام بھی متاثر ہوا تھا لیکن کچھ عرصے میں ہی وہاں کے اہل تشیع نے اپنی محنت سے اس نقصان کا مداوا کرلیا اور آج امروہہ کے امام باڑوں کی حالت بہت بہتر ہے۔ باوجود اس کے کہ اہل تشیع کی زیادہ تر آبادی دہلی، علی گڑھ اور دوسرے شہروں میں منتقل ہوگئی ہے لیکن اس سے وہاں کا نظام عزاء متاثر نہیں ہوا۔ لیکن اس کا صحیح اندازہ نہیں کیا جاسکتا کہ اکیسویں صدی میں ہم لوگوں کو جن

مسائل سے دوچار ہونا پڑے گا اس میں امروہہ اور اس طرح کے دوسرے قصبات میں عزاداری کے نظام کو کہاں تک پرانے پروگراموں کے تحت چلایا جاسکے گا۔ تقسیم ہند اور خاتمہ زمینداری کے بعد اکیسویں صدی پھر سے نئے سوالات لے کر آرہی ہے۔

امروہہ کے لوگ اور خاص طور سے سادات اور امروہہ مغل امراء کا حصہ بنے۔ اکبری عہد میں میر سید محمد میر عدل نے مغل حکومت میں ایک اعلیٰ مقام حاصل کیا۔ اس طرح سے اکبر سے لے کر مغل عہد کے آخر تک مغل امراء میں سادات امروہہ کو ایک خاص مقام حاصل رہا۔ اور انہوں نے ۹۰۰ ذات کے منصب سے ۹۰۰۰ ذات کے منصب تک کو حاصل کیا۔ اورنگزیب کے بعد امروہہ کے منصب داروں کے منصب اور ان کی تعداد میں بھی بہت زیادہ اضافہ ہوا۔ سید محمد عدل کا انتقال ٹھٹھ میں ہوا اور وہیں ان کا مقبرہ ہے۔ لیکن بعض امراء امروہہ کو امروہہ ہی میں دفن کیا گیا۔ جن میں قطب الدین خاں اور دوسرے درویش علی خاں اور ان کے بیٹوں کو بھی امروہہ میں ہی دفن کیا گیا اور بعد میں اس پر مقبرہ بھی تعمیر ہوا۔ اس مقبرے میں کتبہ بھی ہے۔ جس کی عبارت حسب ذیل ہے۔

> ”مرقد انور نواب محمد درویش علی خاں بہادر است کہ بہ عہد بادشاہ غازی محمد فرخ سیر و محمد شاہ بہادر منصب پنجاہی ودوہزاری سرفراز رو بہ خدمت عرض مکرری ونیابت میر بخشی رسالہ والا شاہی بالاشاہی ممتاز بود وتمامی پرگنہ امروہہ بہ صرف مبلغش جاگیر گردید وبتاریخ ۱۴؍ محرم ۱۱۳۱ ہجری درجنگ بارہہ شہید شد۔ بہ پہلوے راست فرزند اکبر غلام محی الدین خاں المخاطب بہ درویش علی خاں ثانی است وبہ پہلوئے چپ فرزند اوسط محمد فخرالدین خاں است۔ ہردو بتاریخ ۱۵؍ ذی قعدہ ۱۱۵۲ ہجری در معرکہ نادر شاہی شہید شدند وپائین مرقدش بیرون مقبرہ فرزند اصغر محمد شمس الدین خاں است کہ بتاریخ ۲۴؍ شوال ۱۱۲۸ ہجری وفات

یافت“ ہے

امروہہ کو اگر مدینۃ العلم کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ امروہہ صوفی تحریک کا ایک اہم مرکز بنا۔ اسی طرح عہد وسطی میں ایران اور وسط ایشا سے بہت سے علماء نے ہندوستان آکر امروہہ میں سکونت اختیار کی۔ جس کی وجہ سے عہد سلطنت اور مغل عہد میں امروہہ علم ودانش کا ایک اہم مرکز بن گیا۔ جس کی ہلکی سی رمق آج بھی باقی ہے۔ بڑے بڑے علمی کارنامے یہاں انجام پائے۔ حکیم سید جلال الدین نے قرابادیں س حلالی، طب سے متعلق لکھی۔ شجروں کے حساب سے امروہہ کو خصوصیت حاصل ہے۔ جن میں خاص طور سے تاریخ واسطیہ، اور سید علی حسن کی تحفۃ التواریخ اہمیت کی حامل ہیں۔ عہد وسطی سے لیکر آج تک امروہہ میں مدرسوں اور اسکولوں کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔

امروہہ کی آبادی مختلف مذہب کے پیروں پر مشتمل ہے۔ جن میں ہندو اور مسلمان سب شامل ہیں۔ ہندوؤں میں برہمن، ویش، کھتری، جاٹو، کائستھ، اہیر وغیرہ اور مسلمانوں میں سید، شیخ، انصاری وغیرہ شامل ہیں۔ ویسے تو عام طور سے لوگوں کو اپنے وطن سے لگاؤ ہوتا ہے لیکن امروہہ کے لوگوں کو اپنے امروہہ سے جو لگاؤ ہے وہ خصوصیت کا حامل ہے۔ اہل سنت حضرات عید، بقرعید، کچھ صوفیاء کے عرس اور محرم کی خاص تاریخوں میں امروہہ ضرور جاتے ہیں۔ شیعہ فرقے سے تعلق رکھنے والے حضرات خصوصیت کے ساتھ محرم کی عزاداری امروہہ ہی میں کرتے ہیں۔ اتنی کثیر تعداد ماہ محرم میں امروہہ پہونچتی ہے کہ جس کی وجہ سے مارکیٹ والوں کو ان کی ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے محرم سے پہلے ہی تیاری کرنی پڑتی ہے۔ ویسے تو دوسرے قصبات کے لوگ بھی عزاداری محرم اپنے وطن کی ہی کرتے ہیں لیکن اتنی پابندی اور کثیر تعداد میں صرف امروہہ ہی کے ساکن عزاداری کرنے کیلئے اپنے وطن پہونچتے ہیں۔ دوسری بات جو اور لوگوں کے مقابلہ میں امروہہ کی مختلف ہے کہ امروہہ کے زیادہ تر لوگوں کی یہی وصیت

ہوتی ہے کہ انتقال کے بعد انہیں امروہہ ہی میں دفن کیا جائے۔ یہ ان حضرات کی اپنے وطن سے محبت کی دلیل ہے۔ امروہہ میں دفن کی خواہش نہ صرف وطن کی محبت کی وجہ سے ہے امروہہ کی زمین کو جو تقدس صوفیائے کرام نے بخشا وہ بھی ایک اہم وجہ ہو سکتی ہے۔ لوگوں کی خواہش ہوتی ہوگی کہ جس سرزمین میں شاہ ولایت اور دوسرے صوفیاء دفن ہیں ان کی قبر بھی وہیں بنے۔ اور اس طرح اہل امروہہ کے لئے کہ جو ہندوستان کے دوسرے شہروں میں مقیم ہیں محرم کی عزاداری' صوفیاء کے مزارات اور ان کے اپنے اعزاء کی قبور ایک کشش کا سبب بنی ہوئی ہیں۔ دہلی میں آج بھی ایسے بہت سے امروہہ سے تعلق رکھنے والے لوگ ہیں جن کے والد یا ان کے دادا یا دادی کی قبر امروہہ میں ہے۔

امروہہ کی ثقافتی زندگی کے پانچ اہم محور ہیں۔ مسجد' مندر' مدرسے' درگاہیں اور امام باڑے۔ مسجد میں عبادت ہوتی ہے۔ مندروں میں پوجا' مدرسوں میں تعلیم اور درگاہوں اور امام باڑوں میں عبادت اور اسی کے ساتھ ساتھ مختلف طبقات سے تعلق رکھنے والے لوگ اپنی مشکلوں کے حل میں مدد کے طلب گار ہوتے ہیں۔ ثقافتی اعتبار سے امروہہ کی زندگی بڑی مالا مال اور رنگوں سے بھری ہے۔ مذہبی تیوہاروں کے علاوہ درگاہوں کی وجہ سے سال بھر عرس کا سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ جس کا نہ صرف مذہبی بلکہ ثقافتی و علمی فائدے بھی ہیں۔ ایام عزاء جو پہلی محرم سے شروع ہو کر آٹھ ربیع الاول کو ختم ہوتے ہیں۔ ان میں مجالس کی بھی زبردست افادیت ہے۔ دوسرے درگاہیں سارے سال اور عزاداری چند ماہ تک مختلف مذاہب کے پیروں کو ایک دوسرے کو سمجھنے اور قریب آنے کا موقع فراہم کرتے ہیں۔ اکیسویں صدی کی نئی چنوتیاں امروہہ کی اس ثقافتی زندگی کے لئے ایک اہم سوالیہ نشان بن کر ابھر رہی ہیں۔ کچھ قدریں تو بدلتے ہوئے نظام کی پہلے ہی سے بھینٹ چڑھ گئیں اب صرف دو چیزیں باقی رہ گئی ہیں ایک درگاہی نظام اور دوسرے نظام عزاداری امام حسین۔ زندگی اس قدر مصروف تر ہوتی جارہی ہے

کہ یہ ہمارے سوچنے سمجھنے کے معاملات کو بھی متاثر کررہی ہے۔ بہرحال اگر ہم تاریخ کے اس دھارے میں امروہہ کا مطالعہ کریں تو محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں امروہہ اور اہل امروہہ کا ایک اہم مقام رہا ہے۔ اگرچہ امروہہ رقبے اور آمدنی میں دوسرے بڑے شہروں کے مقابلے میں کم درجے پر رہا ہے۔ لیکن مذہبی، علمی اور ثقافتی لحاظ سے اس نے عہد وسطی کے شمالی ہندوستان کے ثقافتی مراکز میں ایک اہم مقام حاصل کیا ہے۔

جاں نثاروں نے ترے کر دیئے جنگل آباد
خاک اڑتی تھی شہیدان وفا سے پہلے

ضیاء الدین

فقہی کتب کے اردو تراجم — آغاز وارتقاء

انیسویں اور بیسویں صدیوں میں خصوصیت کے ساتھ اردو زبان وادب میں فقہ وفتاویٰ پر عالمانہ اور محققانہ کام ہوا ہے۔ اس سے پیشتر جو بھی کام ہوا وہ اردو زبان کے ابتدائی ارتقائی عمل کی وجہ سے ادبی چمک سے خالی ہے کیونکہ اس میں قدیم اردو زبان کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں کا اردو فقہی سرمایہ چھوٹے چھوٹے رسائل پر مشتمل ہے۔ جو عمومیت کے ساتھ عبادات اور بنیادی فرائض سے بحث کرتا ہے۔ اردو زبان میں اول تو بعد کی ان سیکڑوں کتب کا مطالعہ پیش نہیں کیا گیا اور جو کام ہوا بھی ہے وہ محض ان شخصیات کا تعارف پیش کرتی ہیں جنھوں نے عربی زبان میں فقہ کی خدمت انجام دی ہے اس حقیقت سے انکار نہیں کہ یہ عظیم کارنامہ ہے جو آنے والی نسلوں کے لئے مستقل مراجع ومصادر کا کام دیتا رہے گا۔ چنانچہ رحمان علی تذکرۃ علماء ہند، فقیر محمد کی الحدائق الحنفیہ، عبدالاول کی مفید المفتی، اسحاق بھٹی کی برصغیر پاک وہند میں علم فقہ اور فقہاء ہند، اسی طرح زبیر احمد کی عربی ادبیات میں پاک وہند کا حصہ وغیرہ کی اولیت اور اہمیت سے کوئی انکار نہیں کرسکتا۔ تاہم ضرورت اس بات کی ہے کہ موضوعات کے اعتبار سے فقہ لٹریچر کا مطالعہ کیا جائے تاکہ اس میدان میں کام کرنے

جناب ضیاء الدین صاحب، ریسرچ اسکالر، شعبہ اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی، علیگڑھ

والوں کو کمیت وکیفیت کا اندازہ ہوسکے۔ چنانچہ سب سے پہلے ہم تراجم سے آغاز کرتے ہیں۔ اردو زبان میں فقہی کتب کے ترجمہ کا آغاز انیسویں صدی عیسویں کے نصف آخر سے ہوتا ہے جبکہ عربی اور فارسی سے اردو میں فقہی کتب کثرت سے منتقل کی گئیں۔ بیسویں صدی میں بعض انتہائی اہم کتب انگریزی سے ترجمہ ہوکر آئیں اور ہنوز یہ کام جاری ہے۔ یہ بات سچ ہے کہ ان تراجم نے ایک طرف اردو لٹریچر میں کتب کا اضافہ کیا اور دوسری طرف فقہ کے باب میں گرانقدر اضافہ کا باعث بنیں۔

ہندوستانی مطابع سے اب تک مختلف موضوعات پر جو مطبوعہ تراجم منظر عام پر آئے ہیں ان میں فقہی کتب کی تعداد تقریبا پچانوے ہے۔ جن موضوعات کے تحت ان کتب کو تقسیم کیا جاسکتا ہے انہیں فقہ کے عام مسائل، عبادات وسماجی مسائل، معاشی اور عائلی مسائل، بین الاقوامی اور سوانحی کتب کے علاوہ اصول فقہ کی کتب مشہور ومعروف ہیں۔ ان موضوعات کا جائزہ مختلف انداز میں لیا جاسکتا ہے۔

عمومی نوعیت کی فقہی کتب

عمومی نوعیت کی فقہی کتب کے تحت تقریبا بتیس (۳۲) کتابیں ترجمہ کے مرحلہ سے گذر چکی ہیں، جو مختلف مطابع سے شائع ہوچکی ہیں۔ انمیں بعض کتب کئی کئی جلدوں میں ہیں مثلاً عین الهدایه جو هدایه (مصنفہ ابوالحسن علی المرغینانی) کا ترجمہ وتشریح ہے۔ اسے چار جلدوں میں امیر علی نے نو لکشور لکھنؤ سے ۱۸۹۰ میں شائع کرایا ۳۰۴۷ صفحات پر مشتمل عیں الهدایه نے اردو خواں طبقہ کو فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ سے متعارف کرایا اس کتاب نے عبادات ومعاملات سے متعلق ہزاروں قسم کے مسائل کا احاطہ کیا۔ حنفی نقطہ نظر جاننے کیلئے یہ کتاب کافی مواد فراہم کرتی ہے۔ اردو ترجمہ سلیس اور آسان ہے۔ اس سلسلہ کی دوسری اہم کتاب مصباح القدوری ہے۔ ابوالحسن احمد بن محمد القدوری کی شہرہ آفاق عربی تصنیف القدوری کا اردو ترجمہ وتشریح اسلام الحق اسعدی نے چار جلدوں میں ۵۳۰ صفحات میں کیا ہے، ۱۹۷۶ میں

سہارنپور سے یہ کتاب شائع ہوچکی ہے۔ یہ کتاب نورالقلوری کی شرح ہے، چوتھی صدی ہجری ہی سے مدارس میں داخل نصاب درس رہی ہے فقہ حنفی کی مشہور کتب میں اس کا شمار ہوتا ہے، اصل کتاب کے تمام مشکل مسائل کا یہ ترجمہ احاطہ کرتا ہے، پہلی جلد طہارت، عبادات، ذبائح، معاشی مسائل، وقف وامانت وغیرہ کی تشریح وتوضیح پر مشتمل ہے جبکہ دوسری جلدیں عبادات، ذبائح، معاشی مسائل، وقف اور امانت وغیرہ سے بحث کرتی ہیں۔ عالمی شہرت یافتہ فقہی کتاب الدرالمحتار محمد علاء الدین حصکفی کی عربی تصنیف ہے۔ خرم علی نے غایۃ الاوطار کے نام سے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے مطبع صدیقی، بریلی نے ۱۸۷۱ میں دو جلدوں میں شائع کیا مجموعی صفحات ۱۳۳۲ ہیں۔ الدرالمحتار کی عربی عبارتوں کو نقل کرنے کے بعد اس کی تشریح بیان کی گئی ہے فقہ کی بنیادی کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے فقہاء اربعہ کی عربی آراء بوقت ضرورت نقل کی گئی ہیں، عبادات، معاملات، معاشرت وغیرہ کے تمام گوشوں کا احاطہ اس کتاب میں ملتا ہے۔

فتاویٰ لٹریچر

فقہی کتب کے اردو تراجم میں متعدد فتاوی کے مجموعے شامل ہیں۔

فتاوی عالمگیری فتاوی العریریہ اور فتاوی رحیمیہ قابل ذکر ہیں۔ فتاوی عالمگیری کا اردو ترجمہ فتاوی ھندیہ کے نام سے کئی بار شائع ہوچکا ہے۔ پہلی جلد میں ایک طویل مقدمہ ہے جو فقہ کی تعریف، اصول فقہ، تاریخ فقہ، فقہ کی تدوین اور علماء فقہ حنفی کی خدمات پر مشتمل ہے۔ پہلی بار ۱۸۸۸ء میں نو لکشور لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ اس کے مجموعی صفحات کی تعداد ۵۳۲۸ ہے، اس کا اردو ترجمہ سید امیر علی نے پیش کیا۔ امیر علی کو انگریزی، عربی اور اردو پر یکساں قدرت حاصل تھی چنانچہ ترجمہ کو ادبی چاشنی سے مزین و آراستہ کرکے فقہ کی خشک زبان کو کافی دلچسپ بنادیا ہے۔ یہ اردو ترجمہ قاضی، مفتی اور شرعی عدالتوں کے وکلاء کے لئے کافی کارآمد ہے۔

آج بھی فقہ حنفی کے پیروکار پوری دنیا میں اسے سند کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ فتاوی عالمگیری میں حوالوں کیلئے عربی کی مستند کتب کا انتخاب کیا گیا ہے مثلاً ھدایہ' وقایہ' طحاوی' جامع کبیر' بحرالرائق' درمختار' فتاوی قاضی خاں' فتاوی تاتار خانی وغیرہ۔ کتاب کے موضوعات اس دور کے سماجی' معاشی' اور سیاسی حالات پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ ھدایہ کے طرز پر لکھی جانے والی فتاوی عالمگیری عمومی مسائل کے علاوہ بین الاقوامی معاملات (سیر) حفارین' شفعہ' دکان ومکان کا کرایہ وغیرہ موضوعات پر اچھی روشنی ڈالتی ہے۔

فتاوی العزیزیہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی فارسی فتاوی کا اردو ترجمہ ہے' محمد نواب علی نے یہ خدمت انجام دی ہے حیدر آباد سے ۱۸۹۵ میں' ۴۵۶ صفحات کے اندر شائع ہوئی۔ اس کتاب کا دوسرا اردو ترجمہ بھی سرمد عزیزی کے نام سے ہوا ہے محمد عبدالواجد غازی پوری نے یہ ترجمہ کیا ہے۔ اور کانپور سے ۱۹۲۶ میں ۱۸۷ صفحات میں شائع کرائی۔ حواشی اور فٹ نوٹس نے کتاب کی افادیت کو دو چند کردیا۔ مختلف فقہاء کے اجتہادات و آراء سے استفادہ کیا گیا ہے۔ قرآن وحدیث کے بعد جن امہات کتب فقہ کا ذکر بطور سند وحوالہ کے اس کتاب میں مذکور ہے انہیں خاص طور سے شرح وقایہ' بحرالرائق' درالمختار' اور فتاوی عالمگیری ہیں۔ معروف مسائل کے علاوہ جدید موضوعات کے تحت ہندوستان کی شرعی حیثیت' ہندو مسلم کے درمیان تجارتی تعلقات' انگریزی تعلیم اور جدید سائنس کا حصول وغیرہ موضوعات کافی دلچسپ ہیں کتاب ہر اعتبار سے کافی تحقیقی اور معیاری ہے۔ فتاوی رحیمیہ' عبدالرحیم لاجپوری کے گجراتی فتاوی کا اردو ترجمہ ہے جسے نور محمد پٹیل نے احمد خانپوری اور ولی احمد کے تعاون سے مکتبہ رحیمیہ' گجرات سے' ۱۹۶۸ میں چھ جلدوں میں شائع کرایا ہے۔ یہ کتاب موضوعات کے اعتبار سے کافی اہم ہے کیونکہ مفتی عبدالرحیم نے مسائل کے استنباط میں چاروں فقہاء کرام کی آراء سے استفادہ کیا ہے۔ فتوی کا یہ مجموعہ عقائد' عبادات معاملات سماجی ومعاشی تعلقات پر بھرپور روشنی ڈالتا ہے ساتھ ہی ساتھ بعض جدید

مسائل سے بھی بحث کی گئی ہے مثلاً عورت کا انگریزی سیکھنا' نماز میں لاؤڈاسپیکر کا استعمال' نرس کے ذریعہ نوزائیدہ کو غسل دینا' اینٹ اور سمینٹ کے ذریعہ قبر کی تعمیر' جدید آلات کے ذریعہ رویت ہلال کی خبر' خبطہ جمعہ کی زبان' انگریزی زبان میں قرآن کا ترجمہ وغیرہ۔ ان موضوعات کے ذریعہ بیسویں صدی کے نصف آخر کے ہندوستانی مسلم عوام کے مزاج اور فروعی مسائل سے لگاؤ کا اندازہ ہوتا ہے۔

عمومی مسائل پر جن کتب کا اردو میں اب تک ترجمہ ہوچکا ہے ان میں وہ کتب بہت اہم ہیں جو فارسی' عربی یا انگریزی مصنفین کی تصنیف کردہ ہیں۔ اس نوعیت کی کتب میں اہم کتابیں احسن المسائل' فقہ عمر' اسلام میں حلال وحرام' جامع الاحکام فی فقہ الاسلام' روائع الاحکام اور غایۃ الاوطار ہیں۔ احسن المسائل' ابوبکر السنفی کی عربی تصنیف کنزالدقائق کا فارسی سے اردو ترجمہ ہے۔ فارس میں اس کا ترجمہ اهل اللہ نے کیا تھا جو شاہ ولی اللہ کے بھائی تھے۔ ۴۷۲ صفحات میں پہلی بار ۱۸۸۳ میں لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ اس کا اردو ترجمہ محمد احسن صدیقی نانوتوی نے کیا۔ کتاب حصص' وقف' قضا' شہادت' غلامی' مفقودالخبر' مشترکہ تجارت' زراعت' وراثت' صید' شہادت اور دیگر مسائل پر تفصیل سے روشنی ڈالتی ہے۔

فقہ عمر' شاہ ولی اللہ کی فارسی تصنیف ازالۃ الخفا عن خلافہ الخلفاء کے ایک حصہ کا اردو ترجمہ ہے جسے خرم علی نے بحسن وخوبی انجام کو پہنچایا اسلامک بک فاؤنڈیشن' دہلی سے ۱۹۹۰ میں ۳۶۷ صفحات میں یہ کتاب شائع ہوچکی ہے۔ موجودہ کتاب حضرت عمر کے اجتہادات اور فقہی بصیرت کا ایک مرقع پیش کرتی ہے' اس کتاب کے ذریعہ خلیفہ ثانی کے زمانہ کے فقہی رجحانات اور فقہ کے ارتقاء کا پتہ چلتا ہے۔

فارسی سے اردو میں ترجمہ کی گئی ایک مشہور کتاب روائع الاحکام فی فقہ الاسلام ہے۔ یہ عبدالغنی بن طالب کشمیری کی فارسی شرح کا اردو ترجمہ ہے۔ ابوالقاسم جعفر ابن الحسن کی عربی کتاب شرائع الاسلام سے فارسی شرح تیار کی گئی

تھی۔ اس کا اردو ترجمہ صادق بن سید محمد باقر الرضوی نے کیا ہے نو لکشور لکھنؤ سے ۱۸۹۷ میں دو جلدوں میں شائع ہوچکی ہے، مجموعی صفحات ۱۱۹۲ ہیں۔ یہ کتاب شیعہ مکتب فکر کے فقہی رجحانات کو واضح کرتی ہے۔ کتاب میں عربی ماخذ کا ذکر موجود ہے تشریحی نوٹس بھی مذکور ہیں۔ جلد اول میں شکار، جانور کا ذبیحہ، حدود وقصاص کے مسائل ہیں۔ جلد دوم میں بزنس، حصص، مشترکہ تجارت، زراعت و آبپاشی، باغبانی، کرایہ، تحائف، وصیت اور شادی بیاہ کے مسائل کی تشریح ملتی ہے۔ عربی سے اردو میں جو کتابیں منتقل کی گئی ہیں ان میں اسلام میں حلال وحرام بہت اہم ہے۔ یہ کتاب عالم اسلام کے ایک جید عالم دین یوسف القرضاوی کی عربی تصنیف کا ترجمہ ہے۔

شمس پیرزادہ نے الحلال والحرام فی الاسلام کا اردو ترجمہ کرکے ۴۳۲ صفحات میں ۱۹۷۷ نامہ میں دارالسلفیہ بمبئی سے شائع کرایا۔ یہ کتاب شریعت کے احکامات کا احاطہ کرتی ہے اور حلال وحرام کے درمیان ایک حد قائم کرتی ہے۔ مصنف نے کسی ایک امام کی رائے پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ چاروں ائمہ صالحین کی آراء سے استفادہ کیا ہے۔ بعض جدید قسم کے سوالات کے جوابات مانوس وقدیم عنوانات کے تحت ملتے ہیں، مثلاً صید وشکار کے طریقے، ذریعہ معاش، آرائش وزیبائش، تعمیر عمارات، فیملی پلاننگ۔ مکروہات ومباحات کا ذکر بھی درمیان میں آگیا ہے۔ مصنف اجتہادی صلاحیت کے مالک ہیں۔ ان کے پیش نظر عرب ممالک اور مسلم ممالک ہیں احکامات کے استنباط میں یسر اور سہولت کا خیال رکھتے ہیں۔ علماء ہند کو انکے بہت سے استنباطات سے اختلاف ہوسکتا ہے۔ جامع الاحکام فی فقہ الاسلام امیر علی کی انگریزی کتاب Personal Law of the Mohammadans کا اردو ترجمہ ہے جسے سید ابوالحسن نے دو جلدوں میں ۸۶۸ صفحات میں پیش کیا ہے۔ یہ کتاب ۱۸۸۷ میں نو لکشور، لکھنؤ سے زیور طبع سے آراستہ ہوچکی ہے یہ کتاب اپنی اہمیت کی وجہ سے ہندوستانی عدالتوں میں مسلمانوں کے پرسنل لا کے مسائل کو حل کرنے کی خاطر خاص طور سے وکلاء اور جج حضرات کیلئے تصنیف کی گئی تھی، اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ تمام مسائل میں

شیعہ اور سنی نقطہ نظر کی وضاحت کردی گئی ہے برطانوی عہد کی عدالتوں میں اس کتاب کو ایک خاص مقام حاصل تھا۔

اردو تراجم میں وہ کتب جو عبادات یا عبادت کے کسی ایک گوشہ سے تعلق رکھتی ہیں ان میں بعض کتب تفصیل تذکرہ کے لائق ہیں۔ اس ضمن میں سولہ کتب اب تک طبع ہوچکی ہیں جو عربی فارسی زبانوں سے منتقل ہوکر اردو زبان میں آئی ہیں۔ علامہ یوسف القرضاوی کی فقہ الزکوۃ سب سے اہم ہے جسے شمس پیرزادہ نے ۴۳۸ صفحات میں ترجمہ کرکے ۱۹۸۰ میں ادارہ دعوت القران سے شائع کیا۔ اس کتاب میں مصنف نے قیاس اور اجتہاد کا زیادہ استعمال کیا ہے۔ موجودہ کتاب زکوۃ کے سلسلہ میں بعض جدید مسائل سے بھی بحث کرتی ہے مثلاً حصص کی زکوٰۃ کرنسی، بلڈنگ، فیکٹری، شہر، اور دفینہ کی زکوٰۃ کے احکام، حکومت کے ذریعہ زائد ٹیکس کی شرعی حیثیت، دور جدید میں غیر مسلموں کو زکوٰۃ تقسیم کرنے کا مسئلہ۔ ان تمام مسائل کا محاکم مجتہدانہ بصیرت سے مصنف نے کیا ہے۔ اردو کا موجودہ ترجمہ آسان اور معیاری ہے۔ یوسف قرضاوی کی ایک دوسری تصنیف العبادات فی الاسلام ہے، اس کا اردو ترجمہ حبیب الرحمان اعظمی نے اسلام کا نظام عبادت کے نام سے کیا ہے۔ ۱۱۹ صفحات کی موجودہ کتاب مرکز دعوت القرآن، دیوبند سے ۱۹۸۴ میں شائع ہوئی۔ اسلام کا جامع تصور عبادت اور تمام عبادات کا الگ الگ تذکرہ فقہی انداز میں کیا گیا ہے۔

اگلی کتاب اوثق العریٰ تحقیق الجمعہ فی القریٰ ہے جس کا اردو ترجمہ قاضی علیم الدین نے دیوبند سے شائع کرایا، یہ کتاب گاؤں اور قصبے میں جمعہ کی نماز کے مسئلہ سے بحث کرتی ہے۔ اوضح المسالک فی احکام المناسک عبدالعزیز المحمد السلمان کی عربی تصنیف ہے مختار احمد ندوی نے ۱۹۸۱ میں بمبئی سے ۳۶۴ صفحات میں شائع کرایا۔ فتح المغیث بفقہ الحدیث، شوکانی کی عربی تصنیف ہے نواب صدیق حسن خان نے اس کا ترجمہ کرکے بھوپال سے ۱۸۸۱ میں ۵۰ صفحات میں شائع کرایا۔ اصلاح المساجد من البدع والعوائد، محمد جمال الدین قاسمی کی عربی

تصنیف ہے۔ مقتدی حسن ازہری نے اس کو سلیس ترجمہ کا رنگ دیکر دارالسلفیہ بنارس سے ۱۹۷۸ میں ۳۱۹ صفحات میں طبع کرایا مسجد کی عظمت واہمیت، اسے بدعات وخرافات سے پاک رکھنا وغیرہ اس کے موضوعات ہیں۔

سماجی، معاشی معاملات، عائلی اور بین الاقوامی قوانین

اردو ترجمہ کے ضمن میں ان کتب کا تذکرہ ضروری ہے جن کا تعلق عبادات کے علاوہ بعض دوسرے اہم مسائل سے ہے۔ بیں کتب اس ضمن میں تذکرہ کے قابل ہیں لیکن تمام کا تفصیلی تعارف ممکن نہیں ہے چنانچہ چند کتابوں کے مختصر تعارف پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اسلام اور بیمہ، تامیں الحیاۃ والاحوال والاملاک کا اردو ترجمہ مطیع اللہ افغانی نے ۱۹۴۷ میں کیا۔ مجموعی صفحات ۷۶ ہیں۔ بیمہ کے جواز میں دلائل فراہم کئے گئے ہیں اور مسلمانوں کو بیمہ کمپنیوں میں شرکت کا مشورہ دیا گیا ہے درمیان میں دارالاسلام اور دارالحرب کی بحث بھی آگئی ہے۔ ہرچند کہ کتاب میں مسلمانوں کی معاشی رہبری کی وجہ سے جواز کی دلیل دی گئی ہے لیکن اس کتاب پر نقدو تبصرہ کی پوری گنجائش موجود ہے۔ اسلام کا نظام محاصل امام ابویوسف کی عربی تصنیف کتاب الخراج کا اردو ترجمہ ہے۔ مترجم اسلامی معاشیات کے ماہر پروفیسر نجات اللہ صدیقی ہیں۔ ۱۹۶۶ میں ۴۳۵ صفحات میں مکتبہ چراغ راہ کراچی نے طبع کیا۔ مصنف موصوف نے اس کتاب میں عشریٰ وغیر عشریٰ زمین نظامٔ محاصل جزیہ کے احکام وغیرہ پر عالمانہ ومجتہدانہ بحث وتمحیص کی ہے یہ کتاب امام ابویوسف نے ہارون رشید کے سکریٹری کے سوالات کے جوابات میں تصنیف کی تھی۔ اس کتاب سے ہارون رشید کو مملکت کا انتظام وانصرام سنبھالنے میں مدد ملی۔ کتاب آج بھی اپنے موضوع پر منفرد وبے مثل ہے۔ اسلامی قانون فوجداری، سلامت علی کی فارسی تصنیف کتاب الاحتیار کا اردو ترجمہ ہے۔ مطبع معارف، اعظم نے ۱۹۲۹ میں مولانا مسعود علی ندوی کی مدد سے ۴۵۳ صفحات میں طبع کراکے اسلام کے حدود وتعزیرات کے باب میں اضافہ

کیا چوری، زنا، شراب نوشی اور قتل وغیرہ کی سزائیں الگ الگ ابواب میں بیان کی گئی ہیں کتاب الاختیار اصلاً عدالتی ضرورت کے پیش نظر انگریزی حکومت کے ابتدائی زمانہ میں تصنیف کی گئی تھی۔ انگریزی حکومت کی عدالتوں میں فقہ حنفی کے مطابق فیصلے نہیں ہوتے تھے لیکن جہاں کہیں مسلم ریاستیں قائم تھیں وہاں تعزیرات کے متعلق وکلاء کو ضرورت پیش آتی تھی چنانچہ اردو زبان میں اس کا ترجمہ کرکے ایک بڑی ضرورت پوری کی گئی۔ اردو زبان میں یہ ترجمہ اپنی نوعیت کا واحد ترجمہ ہے اصل کتاب میں جن ماخذ کا استعمال کیا گیا ہے ان میں قدوری، ہدایہ، شرح وقایہ، فتاوی قاضی خان، فتاوی حمادیہ، فصول عمادیہ، فتاوی سراجیہ، جامع الرموز اور الاشباہ والنظائر اہم ہیں۔ اسلام میں جرم وسزا عبدالعزیز کی عربی تصنیف التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیہ کا اردو ترجمہ ہے سید معروف شیرازی نے دارالقرآن دہلی سے ۱۹۸۸ میں ۴۰۰ صفحات میں طبع کرایا۔ زبان سلیس اور معیاری ہے۔ موجودہ کتاب میں جرائم کی مختلف اقسام اور ان کی سزاؤں کا بیان ملتا ہے۔ انفرادی اور اجتماعی مفاسد کا صدور اور افکار سدباب، حکومتی سطح کے جرائم اور ان کا تدارک وغیرہ زیر بحث آئے ہیں۔ کتاب میں فٹ نوٹس بھی ہیں جن کے ذریعہ مسائل کی تشریح اور دیگر علماء کی آراء کا علم ہوجاتا ہے۔ کتاب الشفعہ اہم تراجم میں سے ایک ہے جو مختلف عربی کتب کے اقتباسات پر مشتمل ہے۔ مجمع البحرین، فتاوی قاضی خان اور عینی کی شرح کنز کی منتخب عبارتیں مذکورہ مسئلہ سے متعلق نقل کرکے جمع کردی گئی ہیں۔ جسٹس محمود نے یہ مجموعہ کافی محنت اور تلاش وجستجو کے بعد تیار کیا ہے۔ عربی عبارتوں کے سامنے ترجمہ مذکور ہے، اس کتاب کے ذریعہ پڑوس کی زمین، مکان اور دوسری جائداد کی خرید وفروخت کا شرعی نقطہ نظر واضح ہوتا ہے۔ برطانوی عہد کی عدالتوں کیلئے تیار کی گئی، اپنی نوعیت کی اردو زبان میں واحد کتاب ہے، مصلح المطابع دہلی سے ۱۸۹۹ میں پانچ سو صفحات میں پہلی بار شائع ہوئی۔ تحقیق آراضی ہند، شیخ جلال الدین تھانسری کی فارسی تصنیف کا اردو ترجمہ

ہے۔ سید سعید اشرف ندوی نے اس کا اردو ترجمہ کیا اور دائرہ معین المعارف کراچی نے ۱۹۶۳ میں ۷۲ صفحات میں شائع کیا۔ شیخ جلال الدین ایک صوفی تھے اس کتاب میں ہمارے سامنے اکبر کے زمانہ کی تحفہ میں دی ہوئی زمینوں کی ملکیت وغیر ملکیت اس کی فروخت وغیرہ پر بحث کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ حکمراں اگر کسی مسلم یا غیر مسلم کو زمین مدد معاش کے طور پر دیتا ہے تو وہ شخص اس کا مالک ہوگا یا نہیں، مصنف کا خیال ہے کہ حکمراں کو حق نہیں پہنچتا کہ عطا کردہ زمین کو دوبارہ وصول کرے، فقہاء کے اختلافات ذکر کئے گئے ہیں۔ ہندوستان کی زمینوں کے سلسلہ میں اہم بحثیں ہیں۔

اصول اور سوانحی تراجم

فقہی تالیفات کے اردو تراجم کے موضوعاتی جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ضمن میں بہت قیمتی مواد اس زبان میں منتقل ہوچکا ہے۔ تقریباً پچیس کتابوں کا اردو تراجم عربی، فارسی اور انگریزی زبانوں سے ہندوستانی علماء وفضلاء نے کیا ہے جن کتب کے ترجمے ہوئے ہیں وہ اکثر غیر ہندوستانی علماء کی کاوشوں کا ثمرہ ہیں۔ اس ضمن میں آثار امام شافعی بہت اہم ہے۔ امام شافعی کی زندگی، تعلیم وتربیت، خاندان ومعاشرت، فقہی بصیرت، عالمی اثرات، اور امتیازات کو جاننے کیلئے سب سے زیادہ معتبر اور مستند دستاویزی کتاب امام ابوزہرہ کی عربی تصنیف ہے جس کا ترجمہ رئیس احمد جعفری نے ۵۴۷ صفحات میں کیا ہے۔ کتاب ۱۹۶۱ میں لاہور سے شائع ہوئی ہے مذکورہ مصنف کی دو اور سوانحی کتب ہیں جو حیات امام احمد بن حنبل اور امام ابو حنیفہ کے نام سے ترجمہ ہوکر شائع ہوچکی ہیں۔ دونوں کتب کا ترجمہ رئیس احمد جعفری نے کیا اور مکتبہ سلفیہ اور علمی پرنٹرز پریس لاہور سے ۱۹۶۲ میں بالترتیب شائع کیا یہ کتابیں دونوں ائمہ کی زندگی، فقہی ذوق، قابلیت، امتیازات کیلئے اہم ہیں۔ اردو زبان میں مذکورہ تینوں کتابیں گرانقدر اضافہ ہیں۔

دوسری اہم کتاب فقہ اسلامی کی نظریہ سازی ہے جسے، ڈاکٹر جمال الدین عطیہ کی عربی پیش کش کا اردو ترجمہ عتیق احمد بستوی نے کیا اور فقہ اکیڈمی، دہلی نے ۱۹۹۳ میں ۲۵۶ صفحات میں شائع کیا قطر کے مشہور عالم دین ڈاکٹر عطیہ نے اصول فقہ اسلامی کا تذکرہ مختلف انداز میں کیا ہے اور علم اصول فقہ کا تدریجی ارتقاء تاریخی طور پر پیش کیا ہے۔ اصول فقہ پر علماء کے اختلافات کا ذکر، اصول فقہ پر کتابیات کی فہرست کی موجودگی سے کتاب کی رونق دو چند ہوگئی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی عقد الجید فی ادلة الاجتہاد والتقلید، اجتہاد وتقلید پر امتیازی کتاب ہے اس کتاب کے اجتہاد کے روشن باب کو تاریخی طور پر ہمیشہ کھلا دکھانے کی کوشش کی ہے اور تقلید کی ضرورت واہمیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ مذکورہ کتاب کے ذریعہ اجتہاد وتقلید کی ضرورت ساتھ ساتھ باقی رہتی ہے۔ ساجد الرحمان اس کا اردو ترجمہ کرکے قرآن محل کراچی سے ۱۹۵۹ میں شائع کرایا۔ اسی سلسلہ کی ایک اہم تصنیف شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی عربی تصنیف الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ہے جس کا اردو ترجمہ صدر الدین اصلاحی نے اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ" کے نام سے کیا اور مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ھند رامپور نے پہلی دفعہ ۱۹۵۲ میں ۱۶۸ صفحات میں شائع کیا۔ مصنف نے اس کتاب میں عہد صحابہ، عہد تابعین، تبع تابعین، فقہاء اربعہ، محدثین اور بعد کے علماء، فقہاء، محدثین کی فقہی خدمات، اصول فقہ، استنباط کے مناط، اختلافات کی نوعیت کا ذکر کیا ہے۔ مجتہد کی اقسام اس کی شرطیں اور مسئلہ اجتہاد پر بھرپور روشنی ڈالی گئی ہے۔ اہل حدیث اور اہل الرائے کی افراط وتفریط اور مسئلہ تقلید پر اچھی بحث کی گئی ہے۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد فقہی مسالک میں سختی، فتنوں کا ہجوم اور اس کے اسباب پر روشنی ڈالی گئی ہے اپنے موضوع پر یہ کتاب بالکل اچھوتی ہے۔

ازالة الغواشی، ابو علی الشاشی کی اصول الشاشی کا اردو ترجمہ ہے۔ مشتاق احمد

مجتبائی نے ۱۹۲۷ میں دہلی سے شائع کیا۔ اصول فقہ کی ان بنیادی کتب میں اس کا شمار ہوتا ہے جو صدیوں سے مدارس اسلامیہ کے نصاب میں داخل ہے۔ محمد الخضری کی عزل تصنیف تاریخ التشریع الاسلامی کا اردو ترجمہ بنام تاریخ فقہ اسلامی، اردو زبان میں گرانقدر اضافہ ہے۔ عبدالسلام ندوی نے یہ خدمت انجام دیکر اردو فقہ لٹریچر کو اس قیمتی کتاب سے مالا مال کردیا یہ کتاب دارالمصنفین، اعظم گڑھ سے ۱۹۷۳ میں ۴۸۰ صفحات میں شائع ہوچکی ہے۔ اس کتاب کے ذریعہ فقہ کی ابتداء اور ارتقاء کے مختلف زبانوں کا پتہ چلتا ہے۔ رسول اکرمؐ کے عہد میں اس فن کا آغاز ہوتا ہے اور تمام ادوار سے گذرتے ہوئے فقہاء اربعہ کی خدمات اور زمانہ تقلید تک آکر بحث ختم ہوتی ہے۔ مذکورہ کتاب فاضل مصنف کی علمی برتری کا ثبوت ہے۔

تراجم کے ذیل میں ان کتابوں کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا جو مسلمانوں کے سماجی خاندانی اور عائلی مسائل کے حل کیلئے انگریزی زبان میں تصنیف کی گئیں۔ چند کتب کا تذکرہ کیا جاتا ہے جو برطانوی عہد میں مسلمانوں کے مسائل کے حل کیلئے انگریزی مصنفین نے تیار کیں چنانچہ عبدالرحیم کے انگریزی خطبات کا ترجمہ اصول فقہ کے نام سے مسعود علی نے ۱۹۶۷ میں ۴۸۳ صفحات میں کراچی سے شائع کرایا۔ سرڈنشافری ڈونگی نے Anglo Muhammadan Law تصنیف کی جس کا ترجمہ مسعود علی اور حفیظ محمد نے پاکستان سے ۱۹۷۹ میں ۵۱۸ صفحات میں شائع کرایا اس کے ترجمہ کا نام اصول شرع اسلام ہے۔

تیسری کتاب The Principles of Muhammadan for Students سید علی رضا کی انگریزی تصنیف ہے سید امیر علی نے اس کا اردو زبان میں سلیس ترجمہ اصول شرع محمدی کے نام سے کیا اور حیدر آباد سے ۱۹۲۳ میں ۲۲۴ صفحات میں طبع ہوئی۔ مذکورہ بالا تینوں کتابیں اسلامی قانون کی وضاحت کرتی ہیں، خصوصیت کے ساتھ ہندوستانی مسلمانون کے شادی بیاہ، طلاق اور دیگر عائلی مسائل کا حل شریعت کے نقطہ نظر سے

پیش کرتی ہیں۔ تینوں کتب برطانوی عہد میں وکلاء اور منصفوں کے لئے مفید معلومات حاصل کرنے کا ذریعہ بنیں۔ اصول شرع محمدی میں شیعہ سنی کے مسائل الگ الگ بیان کئے گئے ہیں۔

انجم آراء فلاحی

علامہ محمد کرد علی —— شام کے نامور محقق

علامہ محمد کرد علی (۱۸۷۶ء—— ۱۹۵۳ء) عالم اسلام کے ایک نادر روزگار ادیب ایک معتبر مورخ ایک پختہ قلمکار اور مشرق و مغرب کے علوم پر گہری نظر رکھنے والے ایک مستند محقق تھے۔ علامہ کی زندگی تحریر و تصنیف ہی تک محدود نہ تھی آپ نے آدم گری و مردم سازی کی عظیم الشان خدمت انجام دی۔ سیکڑوں افراد نے آپ سے براہ راست کسب فیض کیا اور تصنیف و تحقیق کے ہنر سیکھے۔ میدان علم و تحقیق کے ایک نامور شہسوار ہونے کے ساتھ ساتھ صحافت کی دنیا کے مستند ادیب اور قلمکار بھی تھے آپ نے نہ صرف یہ کہ متعدد اخبارات و جرائد کی ادارت کی ذمہ داری سنبھالی اور عربی صحافت کو نئے رنگ و آہنگ اور جدید اسلوب سے روشناس کرایا بلکہ صحافیوں کی ایک کیمپ تیار کی اور مختلف قومی اور بین الاقوامی مسائل میں عالم عرب اور عالم اسلام کی قیادت بڑے وقار اور متانت سے کی۔ علامہ کی زندگی جہد مسلسل اور سعی پیہم سے عبارت ہے۔ عمر کے بالکل آخری لمحہ میں بھی تصنیف و تحقیق کی خدمت انجام دیتے رہے۔ آپ کی زندگی میں جلال و جمال کا بڑا حسین امتزاج نظر آتا ہے۔ مجلسی اور معاشرتی زندگی بھی بڑی پر بہار اور رنگین نظر آتی ہے مگر حاسدوں اور دشمنوں کی ایک قطار نے زندگی بھر آپ کا پیچھا نہ چھوڑا اور قدم قدم پر وہ آپ کی عزت وشہرت کی

محترمہ انجم آراء فلاحی، ریسرچ اسکالر، شعبہ عربی، علیگڑھ مسلم یونیورسٹی، علیگڑھ

مخالفت میں منہ کی کھاتے رہے۔ آپ کی زندگی میں مشرق کی تہذیبی اقدار اور مغرب کی علمیت اور تحقیقی لب ولہجہ دونوں کی بھرپور جھلک نظر آتی ہے۔

علامہ محمد کرد علی کے دادا محمد کرکوک سے ۴۷ میل دور جبل مارمیر کی وادی میں آباد ایک شہر سلیمانیہ (شمالی عراق) سے تجارت کی غرض سے شام آئے۔ حجاز اور آستانہ کا سفر کیا اور آخر میں دمشق میں مستقل سکونت اختیار کرلی انکے والد عبدالرزاق ابتداء میں ٹیلرنگ کا کام کرتے تھے پھر تجارت میں لگ گئے آخر میں جسرین گاؤں میں ایک فارم خرید لیا انہوں نے قفقاز کی ایک خاتون سے شادی کرلی جن سے صفر ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۶ء میں ایک بچہ کی ولادت ہوئی جس کا نام محمد لقب فرید رکھا گیا یہی بچہ آگے چل کر محمد کرد علی کے نام سے معروف ہوا۔

محمد فرید نے والدین کی سرپرستی میں بچپن کی نعمتوں سے فائدہ اٹھایا چھ سال کی عمر میں مدرسہ کافل سیبای الامیریہ الابتدائیہ میں انہیں داخل کیا گیا۔ اسکول سے واپس آکر وہ گھر کے صحن میں پیڑ پودوں کو پانی دیتے۔ شام کو اپنے والد کے ساتھ گھوڑ سواری کرتے[1]۔ اسی زمانہ میں وہ اپنی والدہ کے ساتھ شیخ محمد القطاوی[2] کے گھر گئے وہاں انہوں نے الماریوں میں خوبصورت کتابیں دیکھیں اور ان کے دل میں یہ خیال آیا کہ وہ بھی لکھیں پڑھیں اور مضمون نویسی اور کتابوں کی اشاعت سے دلچسپی لیں۔ ۱۸۸۶ء میں ابتدائی تعلیم کی تکمیل کے بعد مدرسہ رشدیہ محمد تعدیل میں منتقل ہوگئے۔ کتب خوانی کا شوق اتنا زیادہ ہوا کہ بینائی کمزور ہوگئی اور صحت خراب رہنے لگی۔ ایک دن عمامہ اور جبہ میں ملبوث ایک باوقار شخص اسکول میں داخل ہوئے پوچھنے پر پتہ چلا کہ یہ انسپکٹر آف اسکولز علامہ شیخ طاہر الجزائری ہیں[3]۔ محمد فرید کے دل میں خیال آیا کہ کاش میں بھی ان کی طرح ہوجاؤں۔ اپنی عمر کے تیرھویں سال میں انہوں نے ہفتہ وار بیروت اور لسان الحال کا مطالعہ شروع کیا۔ مدرسہ ثانویہ کے دوسرے سال میں وہ پیرس سے نکلنے والے فرانسیسی ہفت روزہ صدیق الریف اور آستانہ سے نکلنے والے بعض ترکی اخبارات کا بھی مطالعہ کرنے لگے[4]۔ اسی طرح عربی ترکی اور فرانسیسی

زبانیں انہوں نے سیکھ لیں اور سولہ سال کی عمر کو پہنچے تو اخبارات وجرائد میں مضمون لکھنا شروع کردیا۔ اس دور میں جن علماء اور ادیبوں سے زیادہ متاثر ہوئے ان میں السید سلیم البخاری[۵]، الشیخ محمد المبارک اور الشیخ طاہر الجزائری معروف ہیں۔ مدرسہ ثانویہ سے فراغت کے وقت وہ تین زبانوں کا تحصیل کے علاوہ علم وادب کی مختلف منزلیں طے کرچکے تھے اور اپنی عمر کے بچوں سے کہیں زیادہ صلاحیت پیدا کرکے بے نظیر اور ”فرید“ بن چکے تھے۔

سترہ سال کے ہوئے تو ۱۸۹۲ء میں قلم الامور الاجنبیه میں ملازمت اختیار کرلی۔ چھ سالوں تک سکریٹری کی حیثیت سے انہوں نے اپنے فرائض انجام دیئے اس وقت انہیں اپنی فرانسیسی دانی پر بڑا ناز تھا۔ اسی عمر میں ایک فرانسیسی کہانی ”قصة الیهودی لیفمان“ کو انہوں نے عربی زبان میں منتقل کیا۔ پھر وہ مختلف اخبارات ورسائل میں مضمون نگاری کرنے لگے یہاں تک کہ ۱۸۹۷ء میں جبکہ وہ بائیس سال کے تھے اخبارات کی مجلس ادارت میں ان کا نام آنے لگا۔ الشام نامی اخبار کی ادارت انہوں نے سنبھالی اس سے پہلے اس اخبار کی ادارت مصطفیٰ آفندی، واصف الشقللی اور طاہر بن احمد الطناحی المصری[۶] کررہے تھے لیکن اخبار کے مالک ان کی کارکردگی سے مطمئن نہ تھے چنانچہ محمد کرد علی کے کاندھوں پر اس اخبار کی ادارت آپڑی جسے انہوں نے تین سالوں تک خوش اسلوبی سے انجام دیا۔ پچیس سال کی عمر میں مجلّہ المقتطف میں انہوں نے اپنا مضمون ”اصل الوهابیه“ اشاعت کی غرض سے ارسال کیا۔ اس اخبار سے تعلق قائم کرتے ہی وہ مصر کے وسیع تر ادبی وصحافتی حلقوں میں متعارف ہونے لگے۔

بچپن ہی میں انہیں شدید خواہش تھی کہ یورپ کا سفر کریں اور وہاں کی علمی آب وہوا سے فیض یاب ہوں۔ مغربی تہذیب کا مطالعہ وہاں کے اداروں اور اکیڈمیوں کی تحقیق، سائنسدانوں اور فلسفیوں کے نظریات آباد کار سیاستدانوں، فتح یاب فوجی جرنلوں اور خوشحال تاجروں، کاشتکاروں اور صنعت کاروں سے استفادہ کریں اور اس تہذیب کی

حالت اور اس کے ہیکلوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں[۸]۔ اس مقصد کے حصول کیلئے انہوں نے پیرس کے سفر کا ارادہ کیا۔ ۱۹۰۱ء میں چھبیس سال کی عمر میں وہ پیرس گئے۔ پیرس کے سفر سے پہلے مصر کے اساتذہ اور ارباب علم وادب نے انہیں مختلف قسم کے مشورے دیئے۔ المنار کے ایڈیٹر سید محمد رشید رضا[۹] نے انہیں نقولا شحادہ کے اخبار الرائد المصری میں لکھنے کا مشورہ دیا۔ وہ محمد المویلحی[۱۰]، ابراہیم المویلحی[۱۱] (مصباح السنرف کے ایڈیٹر) شیخ محمد عبدہ وغیرہ سے ملاقاتیں کرتے رہے اسی طرح مشہور شاعر محمد حافظ ابراہیم[۱۲] سے بھی انہوں نے استفادہ کیا۔ ان مصری ادیبوں اور صحافیوں سے متعارف کرانے میں سید محمد رشید رضا اور توفیق العظم[۱۳] کا بڑا ہاتھ تھا۔

محمد کرد علی نے المذکرات میں متعدد مصری اور شامی شخصیات کا نام گنایا ہے جو عہد جدید کے فکری اور ادبی آسمان پر نیر تاباں بن کر چمکیں جیسے قاسم امین[۱۴]، فتحی زغلول[۱۵]، ابراہیم الیازجی[۱۶]، یعقوب صروف[۱۷]، فارس نمر[۱۸]، حافظ ابراہیم، خلیل مطران[۱۹]، عبدالعزیز فہمی[۲۰]، جرجی زیدان[۲۱]، علی یوسف[۲۲]، مصطفیٰ کامل[۲۳]، سلیمان البستانی[۲۴]، احمد تیمور[۲۵]، احمد زکی[۲۶]، ولی الدین یکن[۲۷] اور شبلی شمیل[۲۸] وغیرہ مگر محمد کرد علی نے ان میں سب سے زیادہ استفادہ عالم اسلام کے بطل جلیل شیخ محمد عبدہ اور ان کی نجی اور عوامی مجلسوں سے کیا۔[۲۹]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ صاحب تذکرہ نے ممتاز ترین فکری وادبی شخصیات کے افکار ونظریات سے بھرپور استفادہ کیا تھا۔ انہوں نے درسی مصروفیات کے علاوہ اہل علم وادب کے ایک وسیع حلقہ سے کسب فیض کیا اور اس طرح ان کی علمی شخصیت علوم ومعارف کے خزانوں میں پروان چڑھی۔ ان علمی وادبی مجلسوں اور ادبی محفلوں کے اثرات کا انہوں نے خود اعتراف کیا ہے مثال کے طور پر وہ تحریر فرماتے ہیں کہ "میں نے اس سفر میں عالم اسلام اور اس کی اصلاحی تحریکات سے متعارف ہوا خاص طور سے شیخ محمد عبدہ اور ان کی نجی اور عوامی مجلسوں میں شریک ہو کر میں نے بہت کچھ سیکھا[۳۰]۔"

کرد علی مصر میں طویل عرصہ قیام نہ کرسکے وہاں وبا پھیل گئی اور وہ دمشق واپس آگئے اور مصر میں رہ کر جو کچھ آپ نے سیکھا تھا اس کی ترویج واشاعت میں لگ گئے۔

دمشق کا ماحول ان کے لئے سازگار نہ تھا حاسدوں اور رقیبوں کی ایک کھیپ موجود تھی جو ان کے خلاف ہر طرح کی سازشوں میں مصروف تھی۔ انہوں نے جن اصلاحی ومعاشرتی افکار کی تبلیغ شروع کی انہی کی آڑ لے کر دشمنوں نے حکومت کے کان بھرنے شروع کئے۔ درباری خوش آمدیوں نے حکومت وقت کیلئے ان کے افکار کو خطرناک قرار دیا۔ اس دور میں انہیں جن نفسی اضطرابات، ذہنی پریشانیوں اور فکری الجھنوں کا سامنا رہا ہوگا اس کا کچھ اندازہ ہم ان کے دوست امیر شکیب ارسلان کے اس طویل قصیدے کے ان چند اشعار سے کرسکتے ہیں جو اس موقع پر انہوں نے بڑے دردناک انداز میں کہے تھے :

فکم فی الروایا تحما فتی   طرید الکتاب سرید القلم
ونحو "الملیحة" رام الحما   وکم بالملیحة من متهم
وکم ذات "جسرین" من لیلة   علی مثل حمر العصا فی الضرم[۳۱]

حکومت نے انہیں اتنا تنگ کیا کہ یہ خبر مشہور ہوگئی کہ کرد علی کو جزیرہ روڈس یا فزان جلاوطن کردیا گیا ہے۔ بڑی مشکلات ومصائب کے بعد وہ دوبارہ مصر پہنچے جبکہ ان کی عمر تقریبا تیس سال تھی اور جریدہ الظاہر کی ادارت کی ذمہ داری سنبھالی یہ ایک روزنامہ تھا جو سید محمد بن ابوشادی[۳۲] کی نگرانی میں نکلتا تھا۔ کرد علی جلد ہی اس کے چیف ایڈیٹر ہوگئے انہوں نے اس کے ساتھ ہی ایک ماہنامہ المقتبس بھی جاری کیا۔ جریدہ الظاہر بند ہونے کے بعد وہ فرانسیسی زبانوں سے عربی میں کہانیوں اور قصوں کا مجلّہ مسامرات الشعب[۳۳] کیلئے ترجمہ کرنے لگے یہ مجلّہ خلیل[۳۴] صادق کی ادارت میں نکلتا تھا۔ اس کے بعد ہی شیخ علی یوسف نے المئوید کی ادارت کی انہیں دعوت دی۔ مصری عوام میں تعارف کیلئے رسالہ المقتطف کے بعد دوسرا مجلّہ المئوید ہی تھا۔ المئوید کے مضامین اور مقالات نے کرد علی کو مصری عوام میں خاصا مقبول بنادیا۔ مصر سے ان کی دلچسپی اور مصری عوام سے ان کے اختلاط کا اندازہ ان کے خود اپنے اس بیان سے ہوتا ہے کہ "مصر میں میرا دل اس طرح لگ گیا جیسے میں اپنے وطن میں ہوں اور

اس کی سیاست وسیادت میں بھرپور دلچسپی لینے لگا۔[۳۵]"

کرد علی المؤید میں مضامین لکھنے لگے اور اس کے ذریعے عالم عرب اور عالم اسلام میں آپ کے افکار وخیالات عام ہونے لگے۔ مجلہ المقتبس نے مغربی دنیا کے افکار ونظریات، علمی وتہذیبی ترقیات اور سائنسی طرز فکر کو عرب دنیا میں عام کیا۔ فرانسیسی زبان سے متعدد ناول اور کہانیاں اسی مجلّہ میں عربی زبان میں منتقل کیں اور قدیم ونادر مخطوطات بھی تحقیق وتدوین کے بعد اس میں شائع ہوئے۔ ان تینوں جریدوں میں لکھے گئے کرد علی کے مقالات ومضامین کے موضوعات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ صاحب تذکرہ تنقید کا کتنا اعلیٰ ذوق رکھتے تھے۔ اجتماعی ومعاشرتی اصلاح سے انہیں کیسا والہانہ لگاؤ تھا۔ قدیم میراث پر وہ کس قدر فریفتہ تھے اور دوسری طرف مغربی ادب، معاشرت اور ناول وڈرامہ پر انہیں کس قدر عبور حاصل تھا۔ ۱۹۰۸ء تک وہ مصر میں قیام پذیر رہے اس کے بعد دمشق کا قصد کیا وہاں ایک پریس قائم کیا اور تینتیس سال کی عمر میں دمشق کا پہلا روزنامہ المقتبس جاری کیا۔[۳۶]

یہ روزنامہ ادب، شعر، سیاحت اور ثقافت عامہ پر مضامین شائع کرتا تھا۔ شام کے مختلف شہروں کے حالات واخبار اور مغرب کے رسائل ومکاتیب بھی اس میں جگہ پاتے تھے۔ شام، عراق اور مصر کی نادر روزگار شخصیات رفیق العظم، عبدالقادر المبارک[۳۷]، معروف الرصافی[۳۸]، الزھاوی[۳۹] اور شوقی[۴۰] وغیرہ کی تحریریں اور خدمات اسی کے ذریعہ عام ہورہی تھیں۔ اس کا اسلوب ناقدانہ اور جرات واظہار حق اس کا شعار تھا اسی لئے حکومت وقت کی نظر کرم اس پر پڑتی رہتی تھی۔ ترغیب وترہیب کے مختلف ہتھکنڈوں سے کرد علی کو دبانے کی کوشش کی جاتی تھی مگر اس مرد حق کے اسلوب اور رویہ میں کوئی لچک نہ آئی۔ آخرکار حکومت نے کرد علی کو قتل کی دھمکی بھی دی بعد میں اخبار پر پابندی لگادی[۴۱]۔ مجبور ہوکر دمشق سے فرار ہوئے لبنان پہنچے اور ۱۹۰۹ء میں سمندری راستے سے فرانس کے ساحل پر قدم رکھا اس بحری سفر میں انہیں جن مشکلات ومصائب کا سامنا کرنا پڑا اور جو نفسیاتی اور ذہنی الجھنیں انہیں درپیش رہیں اس کی تفصیل انہوں

نے اپنی خود نوشت میں بیان کی ہے[۴۲]۔ چونتیس سال کی عمر میں انہوں نے پیرس کے تاریخی آثار و نقوش اور علمی و تہذیبی اداروں کی جو زیارت کی اور فرانسیسی سائنٹیفک اکیڈیمی کے حالات کا جس طرح نقشہ انہوں نے کھینچا ہے وہ انہیں کا حصہ ہے۔ مغرب کی علمی و سائنسی ترقی اہل مغرب کے اندر محنت اور جدوجہد کی اسپرٹ اور اجتماعیت کی روح دیکھ کر وہ پکار اٹھے "کیا ہمارے مقدر میں ہے کہ ہم اس طرح کی اکیڈیمیاں قائم کر سکیں اور اہل مغرب کی طرح انفرادی اور اجتماعی سطح پر کام کر سکیں یا فرد اور معاشرہ دونوں سطحوں پر کام نہ کرنا ہمارا شعار بنا رہے گا؟"[۴۳] اس سفر میں انہوں نے لائبریریوں، عجائب گھروں کلیساؤں اور اثری عمارات کی بھی زیارت کی اور وہاں سے استنبول کے راستے ۱۹۱۰ء میں دمشق واپس آگئے۔ دل میں حریت کی شمع فروزاں تھی اور جذبات آزادی و خود اختیاری سے معمور تھے نتیجہ یہ ہوا کہ اتحادیوں نے ان کے پیچھے اپنے جاسوس لگا دیئے کہ وہ اس فکری انقلاب کی چنگاری کو بجھادیں اور آزادی و حریت کے جذبات دل کے اندر ہی دفن ہو کر رہ جائیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان حالات سے وہ دل برداشتہ ہو کر صحافت سے دست کش ہو گئے اور پینتیس سال کی عمر میں کسی اور پیشہ کی طرف متوجہ ہونے کا خیال ذہن میں آیا۔ ۱۹۰۶ء میں ان کے دوست جرجی زیدان اور ۱۹۰۸ء میں ان کے ساتھی یعقوب صروف نے انہیں نصیحت کی تھی کہ وہ علم و صحافت تک اپنی سرگرمیوں کو محدود رکھیں اور مصری سیاست سے اپنا دامن بچائے رکھیں اس لئے کہ وہاں کی سیاست انہیں کبھی راس نہ آئے گی۔ بیس سال تک ایک صحافی کی حیثیت سے بھرپور زندگی گزارنے کے بعد انہیں اپنے دوستوں کی نصیحت یاد آئی اور انہیں احساس ہوا کہ اگر اس وادی خارزار سے قدم نہ نکالا تو زندگی کے بقیہ لمحات جیل کی سلاخوں کے پیچھے ہی گزریں گے اسی لئے اب جبکہ وہ تقریباً چالیس سال کے ہو چکے انہوں نے بحث و تحقیق کی وادی میں قدم رکھنے کا فیصلہ کیا۔ انہوں نے اپنے ملک کی تاریخ اس کے آثار و نقوش، اس کے قدیم و جدید سنگ ہائے میل اور تہذیب و تمدن کی گلکاریوں اور اداروں اور نظاموں کو مرتب کرنے کا منصوبہ بنایا۔ چنانچہ تاریخ اسلام کے

مشہور مصنف لیون کائیتانی[۴۴] سے رجوع کرنے کا خیال آیا کیونکہ مغرب میں اس مصنف سے بڑی لائبریری کسی اور کے پاس نہ تھی اس نے اسلام اور عرب کے تمام ماخذ مخطوطات و مطبوعات جمع کر رکھے تھے۔

۱۹۱۳ء میں محمد کرد علی نے مغرب کا سفر کیا۔ اسٹیمر کے ذریعہ وہ روم پہنچے اور لیونی کائیتانی کی لائبریری سے استفادہ کرکے اپنی معروف زمانہ کتاب خطط الشام کا مواد جمع کرنا شروع کیا وہاں سے سیرابی کے بعد سوئیزرلینڈ اور ہنگری کی طرف عازم سفر ہوئے اور وہاں کے مناظر اور مشاہدات کو عرائب الغرب نامی کتاب میں بیان کیا پھر استنبول واپس آگئے اور دمشق میں فروکش ہوگئے تاکہ سفر کی تکان سے آرام پاسکیں۔

مصنف کو آرام وسکون کہاں میسر آسکتا تھا جنگ عظیم اول چھڑ گئی اور حکومت اس میں الجھ گئی۔ اس نے شام کے علماء وادباء کو جمع کیا اور انہیں استنبول وفد کی شکل میں بھیجا۔ اس وفد میں کرد علی بھی تھے یہ سفر ۱۹۱۴ء کے اواخر میں پیش آیا۔ وفد کی واپسی کے بعد کمانڈر جمال باشا نے وفد کے چار اراکین کو سفر کی روداد مرتب کرنے کی ذمہ داری سونپی۔ المقتبس سے محمد کرد علی' البلاغ سے محمد الباقر' ابابیل سے حسین الجبال اور الاقبال سے عبدالباسط الانسی چنانچہ ایک چھوٹی سی کتاب شائع ہوئی پھر انور پاشا نے حجاز کا رخ کیا اس نے محمد کرد علی سے سفر کی روداد مرتب کرنے کی درخواست کی اور انہوں نے یہ خدمت انجام دی اس سفر میں ۲۳ دن انہوں نے مدینہ منورہ میں گزارے اس رسالہ کی تصنیف کا یہ کام ان کی مرضی کے خلاف تھا۔ شام سے جریدہ الشرق نکلا تو ایک مدت تک اس کی ادارت کی ذمہ داری بھی سنبھالی یہ رسالہ ترکی اور جرمنی کا پروپگنڈہ کرتا تھا اور اس میں ادیبوں اور مضمون نگاروں کی ایک تعداد لکھتی تھی۔

محمد کرد علی جنگ اور سیاسی پروپگنڈہ سے متعلق مضامین نویسی سے گھبرا گئے اور اس میدان سے نکل کر تجارت کا منصوبہ بنایا۔ استنبول پہنچے مگر حکومت کے کارپردازوں نے انہیں تجارت کرنے کی مہلت نہ دی ۱۹۱۸ء میں دمشق کا اتحادیوں کے ہاتھوں سقوط

ہوا تو اس کے تین مہینے کے بعد ہی وہ پھر دمشق واپس آگئے غالبا المقتبس دوبارہ جاری کرنا چاہتے تھے مگر فوجی حاکم نے انہیں اس کی اجازت نہ دی اور جبکہ وہ تینتالیس سال کے تھے انہیں دیوان المعارف کی صدارت کی ذمہ داری سونپ دی۔ اس نئے عہدے کو قبول کرکے ملک کے علمی معیار کی بلندی کیلئے انہوں نے کام کرنا شروع کیا تقریبا ربع صدی تک اسی منصب سے وابستہ رہے اور دمشق اور قاہرہ کے علمی وصحافتی حلقوں کو مستفید کرتے رہے۔ اس دوران انہوں نے المجمع العلمی العربی کی تشکیل وتاسیس کا منصوبہ بھی بنایا۔ ۱۹۱۸ء سے ۱۹۵۳ء تک اس عظیم الشان علمی ادارہ کی خدمت میں دن رات ایک کردیا۔ انہوں نے عربی زبان وادب کے تحفظ علمی میراث کے احیاء اور قومی ورثہ کی نشوونما کیلئے اس فکری وعلمی ادارہ کا خاکہ حاکم دمشق رضا باشا الرکابی[۴۵] کے سامنے ۸ ر جون ۱۹۱۹ء کو پیش کیا اور یہی دیوان المعارف المجمع العلمی العربی کی شکل میں انہی کی صدارت میں منتقل ہوگیا۔ اس وقت اس ادارہ کے آٹھ اراکین تاسیسی قرار پائے۔

محمد کرد علی کی صدارت میں المجمع نے عربی زبان وادب کے فروغ اور علوم اسلامیہ کی اشاعت میں بھرپور کردار ادا کیا۔ اس کے فاضل اراکین نے مختلف موضوعات پر کام کرنے کیلئے علماء اور محققین کو آمادہ کیا۔ تصنیف وتالیف کے ساتھ مخطوطات کی جمع وتدوین کی عظیم الشان خدمات بھی انجام دی گئیں۔ شعراء کے دیوان علماء کی تصنیفات، ماہرین نحو وبلاغت اور فقہاء کی تحقیقات منظر عام پر آئیں اور پورے تیس سال تک یہ ادارہ وسیع پیمانے پر علم وفن کی خدمت میں لگا رہا۔

محمد کرد علی دوبارہ وزارت کیلئے منتخب کئے گئے پہلی بار ۷ ر ستمبر ۱۹۲۰ء کو اس بار انہوں نے تیسری مرتبہ یورپ کا سفر کیا اور بلجیم، ہالینڈ، انگلینڈ، اسپین، جرمنی اور سوئیزلینڈ کے دورے کئے۔ دوسری بار ۱۵ ر فروری ۱۹۲۸ء کو وزارت کیلئے منتخب کئے گئے اور چوتھی مرتبہ یورپ کا سفر کیا۔ انگلینڈ، فرانس اور بلجیم کا دورہ کیا۔ ان تمام اسفار میں مستشرقین علماء اور محققین سے ملتے رہے لائبریریوں اور عجائب گھروں کی زیارت کرتے

رہے اور کانفرنسوں اور علمی وتوسیعی خطبات کے ذریعے اپنا فیض عام کرتے رہے۔

۱۹۲۴ء میں جبکہ وہ پچاس سال کے تھے لا کالج دمشق میں عربی زبان وادب کی تدریس کی خدمت بھی انجام دی مگر جب حاسدوں اور کینہ پروروں سے سابقہ پیش آیا تو تدریس سے الگ ہوگئے۔ اپنی وزارت کے دوران انہوں نے مدرسہ الاداب العلیا کی تشکیل کی اور الہیات' کالج کے افتتاح کے اسباب فراہم کئے۔ المجمع اللغوی مصر نے انہیں اپنا رکن منتخب کرلیا تھا چنانچہ وہ ہر سال بحث ومباحثہ' تصنیف وتالیف اور توسیعی لکچر کیلئے مصر تشریف لے جاتے تاآنکہ ڈاکٹروں نے صحت کی خرابی کیوجہ سے انہیں سفر سے منع کردیا۔ عمر کی ساتویں دہائی میں پہنچتے پہنچتے مختلف قسم کے امراض آپ کو لاحق ہوگئے یہاں تک کہ ۲؍ اپریل ۱۹۵۳ء کو ستتر سال کی عمر میں آپ کا انتقال ہوگیا۔ آپ کے انتقال پر مشہور ادیب ڈاکٹر منیر العجلانی نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ "عالم عرب میں دو قسم کی سیادتیں تھیں ایک تو شعروشاعری کی سیادت تھی جو احمد شوقی مرحوم کے ساتھ ہی دفن ہوگئی۔ دوسری سیادت علم وتحقیق کی تھی جو آج علامہ محمد کرد علی کے ساتھ مرحوم ہوگئی۔ مرحوم کرد علی ایک رہنما ایک قائد ایک معلم اور ایک مرشد تھے۔ آپ نے مختلف علمی وتحقیقی کاموں کی بنیاد ڈالی جنہیں دوام حاصل ہوگیا۔ آپ نے سب سے پہلے شام سے عربی جریدہ نکالا اور علمی اکیڈمیوں کی تشکیل میں بھی آپ ہی کو سبقت حاصل ہوئی۔(۲۹)" الباب الصغیر قبرستان میں حضرت امیر معاویہ بن ابی سفیان کی قبرمبارک کے پہلو میں دمشق میں اس فاضل مصنف' مورخ اور محقق کو سپرد خاک کیا گیا۔ المجمع العلمی العربی کا یہ ادارہ اپنے بلند پایہ بانی محقق سے محروم ہوگیا جس کی علمی سرپرستی اور پرورش وپرداخت مرحوم نے مسلسل ۳۵ سال تک کی تھی علامہ محمد کرد علی کی زندگی ایک عالم ایک محقق اور یگانہ روزگار فاضل کی زندگی تھی جنھوں نے مشرق اور مغرب کا مشاہدہ کھلی آنکھوں سے کیا تھا۔ لندن' برلن' پیرس میڈرڈ' روم' بوڈاپسٹ' استنبول' قاہرہ اور مدینہ منورہ وغیرہ مشرقی ومغربی علمی وتہذیبی مراکز کا بہت قریب سے مطالعہ کیا تھا' مشرق ومغرب پر ان کا یہ عبور اور مختلف

ثقافتوں اور تہذیبوں پر ان کا یہ تبحر ان کی علمی و ادبی تصنیفات اور تحریروں سے چھلکتا ہے زندگی بھر کسی ایک مقام اور منزل پر قناعت نہ کرکے رواں دواں رہے۔ صحافت کی وادیوں سے لے کر جامعات کے ماحول تک وزارت کی ہماہمی سے لے کر المجمع العلمی العربی دمشق اور المجمع اللغوی مصر کی علمی و تحقیقی خلوتوں تک اور مشرقی شخصیات سے لیکر مغربی افراد مستشرقین کے درمیان علامہ نے ایک بھرپور زندگی گزاری۔ آپ کی تصنیفات مختلف موضوعات اور میدانوں پر محیط ہیں تاریخ و سیرت، ادب و شاعری، تہذیب و تمدن، سفرناموں، قصوں کہانیوں اور حکایات کی مختلف اصناف میں آپ نے ہزاروں صفحات رقم کئے جو جدید عربی زبان و ادب کیلئے سرمایہ افتخار ہیں ضرورت ہے کہ علم و تحقیق کے ماہرین آپ کی زندگی و خدمات کے مختلف گوشوں پر کام کریں۔[۴]

حواشی

محمد کرد علی: المذکرات، دمشق ۱۹۴۷–۱۹۵۷ء میں ص ۱۱۴۔

۔ طنطاوی جوہری بن جوہری مصر کے ایک نامور فاضل اور علوم جدیدہ اور تفسیر قرآن کے ماہر تھے مصر کے ایک مشرقی گاؤں عوض اللہ حجازی میں پیدا ہوئے ازہر میں ایک مدت تک تعلیم حاصل کی پھر سرکاری اسکول میں داخل ہوئے۔ انگریزی زبان کے مطالعہ سے دلچسپی ہوئی پہلے بعض ابتدائی مدارس میں اور پھر دارالعلوم میں تعلیم سے منسلک ہوئے۔ مصری یونیورسٹی میں کئی لکچرر دیئے۔ قومی تحریک آزادی کی حمایت کی چنانچہ اس موضوع پر ایک کتاب بهصه الامه وحیاتها" تحریر کی اور اسے قسطوار جریدہ اللواء میں شائع کیا پھر تصنیف و تالیف کے لئے یکسو ہوگئے اور متعدد کتابیں آپ کی قلم سے وجود میں آئیں جن میں سب سے مشہور آپ کی کتاب "الحواهر فی تفسیر القرآن الکریم" ۲۶ جلدوں میں ہے جس میں آپ نے عام طرز تحریر سے ہٹ کر علوم جدیدہ کی روشنی میں قرآن پاک کی سائنسی تشریح کی ہے آپ کے رسائل میں جواهر العلوم، النطام والاسلام، التاج المرصوع، الرهرة، نظام العالم والامم، الارواح، ایں الانسان، اصل العالم، جمال العالم، الحکمه والحکماء وغیرہ قابل ذکر ہیں، قاہرہ میں آپ کی وفات ہوئی۔ الزرکلی، الاعلام ج ۳، ۲۳۰–۲۳۱

۳۔ شیخ طاہر الجزائری (۱۲۶۸–۱۳۳۸ھ، ۱۸۵۲–۱۹۲۰ء) اپنے دور کے لغت وادب کے اکابر علماء، میں شمار ہوتے تھے اصلا آپ کا تعلق الجزائر سے تھا مگر آپ کا مولد ومدفن دمشق ہے۔ مخطوطات پر تحقیق سے آپ کو خصوصی شغف تھا چنانچہ دمشق میں دارالکتب الظاهریہ کی تشکیل میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ۱۳۲۵ھ میں قاہرہ آگئے

پھر ۱۳۳۸ھ میں دمشق واپس آگئے۔ المجمع العلمی العربی کے رکن تھے۔ دارالکتب الظاھریہ کے ڈائرکٹر منتخب ہوئے اور اس کے تین مہینوں کے بعد انتقال ہوگیا۔ بیشتر مشرقی زبانوں جیسے عبرانی، سریانی، ترکی اور فارسی وغیرہ کے ماہر تھے تقریبا بیس تصانیف آپ نے چھوڑی ہیں جیسے الجواهر الكلامية فی العقائد الاسلامية، بديع التلخيص، مدالراحة، الفوائد الجسام فی معرفه خواص الاجسام، التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن چار ضخیم جلدوں میں تفسیر القرآن اور سیرت نبوی پر الالمام کے علاوہ آپ کے متعدد مخطوطات ہنوز طباعت کے منتظر ہیں۔ الزرکلی، الاعلام، ج ۳ ر ۲۲۱—۲۲۲

۴۔ المذكرات، ص ۵۱

۵۔ شیخ سلیم البخاری (۱۲۶۸-۱۳۴۷ھ ر ۱۸۵۱-۱۹۲۸ء) شام میں دینی ومذہبی اصلاح وبیداری کے ہراول میں سے تھے پیدائش اور وفات دمشق میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم ترکی اسکولوں میں حاصل کی پھر لغت وادب اور دین کے مختلف علوم کی تحصیل بعض معاصر علماء سے کی اور عثمانی فوج میں افتاء کے منصب پر فائز ہوئے۔ اپنے مذہبی واصلاحی افکار کے اظہار واعلان میں بڑے بے باک تھے آپ کے کتابوں میں حل الرموز فی عقائد الدروز اور آداب البحث والمناظره معروف ہیں۔ عثمانی دور حکومت کے اواخر میں سخت مصائب اور اذیتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ گرفتار کئے گئے ان کے بیٹے جلال الدین کو ان کی آنکھوں کے سامنے ۱۹۱۶ء میں پھانسی دی گئی۔ شیخ اور ان کے پورے خاندان کو اناطولیہ کے دور دراز علاقہ میں جلاوطن کردیا گیا۔ عالمی جنگ کے اختتام اور عثمانیوں کے زوال کے بعد شام کی عرب حکومت نے انہیں مجلس شوری کا رکن مقرر کیا۔ آپ المجمع العلمی العربی کے اولین ارکان میں سے ہیں۔

۶۔ طاہر ابن احمد الطناحی (۱۳۲۱-۱۳۸۷ھ ر ۱۹۰۳—۱۹۶۷ء) مشہور مصری ادیب تھے تقریباً چالیس سالوں تک میدان صحافت میں کام کیا۔ دمیاط میں ولادت ہوئی اور

وہیں تعلیم حاصل کی پھر قاہرہ آئے اور دارالعلوم میں تین سالوں تک تعلیم حاصل کی۔ مجلہ المصور اور مجلہ کل شئی میں کام کیا اور آخر میں تاحیات الھلال کے مدیر رہے۔ مصری صحافیوں میں عوام الناس سے سب سے زیادہ وسیع روابط رکھنے والے خوش اخلاق واطوار اور ذہین تھے۔ متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں سے چند یہ ہیں ساعات من حیاتی، امیر قصر الذہب، فاروق الاول، معارک السیف والقلم، علی ضفاف دجلة والفرات وغیرہ۔

۷۔ المذکرات، ص ۵۲

۸۔ محمد کرد علی، غرائب الغرب "جزءان" مصر ۱۹۱۰ء ص ۴

۹۔ دیکھئے راقمہ کا مضمون "علامہ سید محمد رشید رضا اور ان کے افکار" اسلام اور عصر جدید نئی دہلی، جلد ۲۷، شمارہ نمبر ۳، جولائی ۱۹۹۵ء

۱۰۔ دیکھئے راقمہ کا مضمون "محمد المویلحی اور ان کا فن ناول نگاری" فکر ونظر، اے، ایم، یو علی گڑھ جلد ۳۳، شمارہ نمبر ۲، ۱۹۹۶ء

۱۱۔ ابراہیم المویلحی بن عبدالخالق بن ابراہیم بن احمد المویلحی (۱۲۴۲–۱۳۲۳ھ/۱۸۴۶–۱۹۰۶ء) مصر کے ایک نامور مصنف، معروف نقاد اور ادیب تھے "مویلح الحجاز" سے اصلا آپ کا تعلق تھا آپ کے اسلاف میں سے احمد مصر منتقل ہوگئے تھے۔ ابراہیم کی ولادت اور وفات قاہرہ میں ہوئی۔ پہلے تجارت شروع کی پھر مجلس الاستئناف کے رکن ہوئے اور پھر اس سے مستعفی ہوگئے۔ اپنا ایک پریس قائم کیا اور صحافت میں لگ گئے۔ خدیو اسماعیل پاشا نے انہیں اٹلی بلالیا اور کئی سالوں تک انکی مصاحبت اختیار کی یوروپ سے "الاتحاد" اور "الانباء" دو اخبارات نکالے۔ ۱۳۰۳ھ میں آستانہ کا سفر کیا اور وہاں مجلس المعارف کے رکن بنائے گئے اور دس سالوں تک وہیں مقیم رہے پھر مصر واپس آگئے اور اپنی کتاب "ماھنالک" لکھی جس میں عثمانی سلطنت کی راجدھانی میں اپنے مشاہدات وتاثرات انہوں نے بیان کئے پھر ایک ہفت روزہ "مصباح الشرق" نکالا۔

ابراہیم الموصلیؒ نے تلون مزاجی پائی تھی۔ مستقل مزاجی سے تقریباً محروم تھے۔ الزرکلی، الاعلام، ج۱، ص ۴۵۔

- حافظ ابراہیم (۱۲۸۷ھ-۱۳۵۱ھ/۱۸۷۱-۱۹۳۲ء) کا پورا نام محمد حافظ بن ابراہیم فہمی تھا مصر کے وطن پرست شاعر تھے۔ دریائے نیل کی آبادی ذہبیہ میں پیدا ہوئے ولادت کے دو سال کے بعد انؒ کے والد کا انتقال ہوگیا پھر جلد ہی ماں بھی چل بسیں یتیمی کی حالت میں تعلیم و تربیت ہوئی۔ تعلیم سے فراغت کے بعد طنطا و قاہرہ میں وکالت کا پیشہ اختیار کیا پھر ملٹری اسکول سے وابستہ ہوگئے۔ مصر کی خفیہ پولیس کے ساتھ مل کر جنگ آزادی میں شمولیت کیلئے ایک خفیہ انجمن کی بنیاد ڈالی۔ اس سازش کا پردہ چاک ہوا تو انگریزوں نے اس کے تمام ارکان پر مقدمہ چلایا بعد میں محکمہ پولیس سے بھی وابستہ ہوئے اور یہ ملازمت بھی چھوڑدی پھر رزق کی تلاش میں اخبار الاھرام سے وابستگی اختیار کی اور شاعر النیل کے لقب سے مشہور ہوئے اور انکی نثر نگاری اور اشعار کی شہرت مصر کے باہر تک پہنچی، مصطفیٰ کامل کی تحریک آزادی کا بھرپور ساتھ دیا۔ ۱۹۱۱ء میں دارالکتب المصریۃ کے شعبہ ادب کے صدر مقرر ہوئے اور وفات تک اس عہدے پر فائز رہے۔ آپ کے اشعار کا مجموعہ دیوان حافظ دو جلدوں میں شائع ہوچکا ہے۔ ادب، تاریخ اور عصری مسائل پر متعدد کتابیں طبع ہوچکی ہیں۔ فرانسیسی سے عربی میں بھی متعدد ترجمے کئے۔ الزرکلی، الاعلام، ج ۶، ص ۷۶۔

۱۲۔ رفیق بک العظم بن محمود بن خلیل العظم (۱۲۸۴ھ-۱۳۴۳ھ/۱۸۶۷-۱۹۲۵ء) شام کے ایک عالم و محقق اور فکری بیداری کے علمبرداروں میں سے تھے۔ دمشق میں پیدا ہوئے۔ ابتداء میں تاریخ و ادب کی کتابوں کے مطالعہ کی طرف مائل ہوئے بچپن میں مصر کا سفر کیا پھر ۱۳۱۲ھ میں وہیں سکونت اختیار کرلی۔ متعدد علمی، سیاسی اور اصلاحی انجمنوں اور ان کی سرگرمیوں میں شریک رہے۔ قومی اخبارات و جرائد کی قیمتی بحثیں شائع کیں۔ چار حصوں میں "اشہر مشاهیر الاسلام فی

العرب والسیاسة“ تصنیف کی جو مکمل نہ ہو سکی اس کے علاوہ البیان فی کیفیة انتشار الادیان“ ”الدروس الحکمیة للناشئہ الاسلامیة“ ”البیان فی اسباب التمدن والعمران“ تنبیہ الافہام الی مطالب الحیاة الاجتماعیة فی الاسلام“ اور الجامعة الاسلامیة واوروبا“ قابل ذکر ہیں آپ نے کچھ اشعار بھی کہے ہیں آپ کی وفات کے بعد آپ کے بھائی عثمان بک نے آپ کے منتخب مقالات ”مجموعة آثار رفیق بک العظم“ کے نام سے شائع کئے جس میں فکری سوانح علمی مباحث اور سیاست اسلامیہ کی تاریخ شامل ہے آپ کا ایک بڑا کارنامہ المجمع العلمی العربی دمشق کی لائبریری کو اپنی ایک ہزار کتابوں کا ہدیہ کرنا ہے۔ خودداری، شرافت اور نیک طبعی ضرب المثل تھے قاہرہ میں آپ کی وفات ہوئی۔ الزرکلی، الاعلام ۳ر ۳۰

۱۴۔ دیکھئے راقمہ کا مضمون ”قاسم امیں اور انکی تحریک آزادی نسواں“ اسلام اور عصر جدید، نئی دہلی جلد ۲۶، شمارہ نمبر ۲، اپریل ۱۹۹۴ء

۱۵۔ فتحی زغلول (۱۲۷۹-۱۳۳۲ھ ر ۱۸۶۳-۱۹۱۴ء) کا پورا نام احمد فتحی پاشا بن شیخ ابراہیم زغلول تھا قضا و قانون میں مصری علماء میں ایک اہم مقام رکھتے تھے۔ مصر کے ایک گاؤں ابیان میں پیدا ہوئے۔ والدین نے ان کا نام فتح اللہ صبری رکھا جو مدرسہ میں بدل کر احمد فتحی ہوگیا ابتدائی تعلیم مصری مدارس میں حاصل کیا۔ وکالت اور قانون کی تعلیم کی تکمیل فرانس میں کی۔ ۱۳۰۴ھ میں قاہرہ واپس آئے مختلف عہدوں اور مناصب پر فائز ہوتے رہے۔ مختلف کتابیں تصنیف کیں اور فرانسیسی سے عربی میں ترجمے بھی کئے۔ قانون پر آپکی کتابیں المحاماة اور سرح القانون المدنی معروف ہوئیں۔ فرانسیسی سے عربی تراجم میں اصول الشرائع لبنتام دو جلدوں میں ہے اس کے علاوہ سر تقدم الانکلیز السکسونیین، روح الاجتماع اور سر تطور الامم معروف ہیں۔ الزرکلی، الاعلام ۱ر ۱۹۴۔

۱۶- ابراہیم بن ناصیف بن عبداللہ بن ناصیف بن حنبلاط الیازجی (۱۲۳۳-۱۳۲۴ھ / ۱۸۴۷-۱۹۰۶ء) عربی ادب ولغت کے ایک بڑے عالم تھے آبائی تعلق حمص سے تھا مگر اجداد لبنان ہجرت کر آئے تھے پیدائش اور تعلیم وتربیت بیروت میں ہوئی ۱۸۷۲ء میں جریدہ النجاح کی ادارت سنبھالی اور اسفار مقدسہ کے ترجمہ کی اصلاح کے لئے عیسائیوں نے انہیں اپنا نمائندہ بنایا اور تقریبا نو سال تک اسی طرح کے کاموں میں لگے رہے۔ عبرانی، سریانی اور فرانسیسی زبانوں کے ماہر تھے علم فلکیات پر انہیں عبور حاصل تھا۔ تین جلدوں میں نجعة الرائد فی المترادف والمتوارد کتاب تالیف کی یوروپ کا سفر کیا مصر میں قیام کیا تو ڈاکٹر بشارہ زلزل کے ساتھ مجلہ البیان نکالا پھر ماہنامہ الصیاء نکالا جو آٹھ سالوں تک ضیا پاشی کرتا رہا۔ عیسی میخائیل سابا نے ان کی ادبی خدمات اور سیرت پر الشیخ ابراہیم الیازجی نامی ایک رسالہ شائع کیا۔ الزرکلی، الاعلام ۱ / ۷۶-۷۷

۱۷- پورا نام ڈاکٹر یعقوب بن نقولا صروف (۱۲۶۸- ۱۳۴۶ھ / ۱۸۵۲-۱۹۲۷ء) ہے فلسفہ ریاضیات وفلکیات کے معروف محقق اور انگریزی سے عربی میں ترجمہ کے امام تسلیم کئے جاتے تھے بیروت کے قریب الحدث نامی گاؤں میں پیدا ہوئے وہیں امریکن یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی اور ریاضیات وفلسفہ میں امتیازی نمبروں سے کامیاب ہوئے عربی ادب سے بھی خصوصی لگاؤ رہا۔ صیدا، طرابلس اور بیروت میں تدریس کی خدمات انجام دیں۔ ۱۸۷۶ء میں فارس نمبر اور شاہین مکاریوس کے ساتھ مل کر مجلہ المقتطف نکالا پھر ۱۸۸۵ء میں ان لوگوں نے اسے مصر منتقل کرلیا۔ ڈاکٹر یعقوب صروف نے اس مجلہ کی ۳۱ جلدیں شائع کیں ۱۸۸۹ء میں جریدہ المقطر کی اشاعت میں بھی شرکت کی۔ متعدد کتابوں کے مصنف اور مترجم ہیں، جن میں سے چند کتابیں یہ ہیں۔ سر النجاح، بسائط علم الفلک، الحرب المقدسة، الحکمة الالھیة، سیر الابطال والعظماء (یہ انگریزی سے ترجمہ ہے جس

میں فارسی نمبر نے بھی اس کی مدد کی) المقتطف میں عرب اور انگریز ادیبوں اور مفکروں کے تقابلی مطالعہ پر ایک طویل بحث شائع کی جس میں معری اور ملٹن، ابن خلدون، اور اسپنسر وغیرہ کا تقابل کیا۔ تقریباً بیس ناولیں بھی لکھیں الزرکلی، الاعلام، ۸/ ۲۰۲

۱۸۔ پورا نام فارس پاشا بن نمبر بن فارس ابو ناعسہ (۱۲۷۲–۱۳۷۱ھ/ ۱۸۵۹–۱۹۵۱ء) ہے شرق عربی میں میدان صحافت کی پہلی کھیپ میں سے ہیں، لبنان میں پیدا ہوئے ۱۸۶۰ء میں ان کے والد قتل کردیئے گئے تو ماں انہیں لے کر بیروت چلی گئیں پھر القدس منتقل ہوگئیں ۱۸۶۸ء میں وطن واپس آگئیں انگریزی اسکولوں میں ابتدائی تعلیم حاصل کی دوبارہ بیروت جاکر ۱۸۷۴ء میں شام کالج سے فراغت حاصل کی فلکیاتی رصدگاہ میں ڈاکٹر وانڈک کے ساتھ کام کیا اور پھر اس کے ڈائرکٹر ہوگئے انگریزی سے عربی میں الظواهر الجوية کا ترجمہ کیا، محلة المقتطف کا اشاعت میں یعقوب صروف کا ساتھ دیا اپنے دوستوں کے ساتھ مل کر انھوں نے روزنامہ المقطم مصر سے شائع کیا ۱۸۹۰ء میں نیویارک یونیورسٹی نے انہیں فلسفہ کی ڈگری عطا کی مجلس الشیوخ المصری اور مجمع اللغۃ کے رکن بنائے گئے زندگی کے آخری لمحہ تک جسمانی اور عقلی صلاحیتیں کام کرتی رہیں۔ یعقوب صروف کے ساتھ مل کر انگریزی سے ترجمے بھی کئے جن میں سیر الابطال والعظماء اور مشاهير العلماء قابل ذکر ہیں۔ الزرکلی، الاعلام ۵/ ۱۲۷–۱۲۸۔

۱۹۔ خلیل بن عبدہ بن یوسف مطران (۱۲۸۸–۱۳۶۸ھ/ ۱۸۷۱–۱۹۴۹ء) لبنان کے ایک مشہور شاعر علم معانی کے ماہر اور بڑے انشاپردار تھے فن تاریخ و ترجمہ سے بھی دلچسپی تھی. بعلبک میں پیدا ہوئے۔ المدرستہ البطریکیۃ بیروت میں تعلیم حاصل کی مصر میں سکونت اختیار کی کئی سالوں تک اخبار الاهرام کی ادارت سنبھالی پھر روزنامہ المجلة المصرية نکالا۔ مصطفیٰ کامل پاشا کی

تحریک آزادی کا ساتھ دیا۔ آپ کی کتابوں میں مرآۃ الایام فی ملخص التاریخ العام قابل ذکر ہے حافظ ابراہیم کے ساتھ مل کر پانچ حصوں میں الموجز فی علم الاقتصاد کا فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ شکسپئر، کورنامی، راسین، ہیگو، بول بورجیہ کی متعدد ناولوں کو عربی میں منتقل کیا۔ عربی اور فرانسیسی ادبیات پر گہری نظر تھی اشعار کا مجموعہ چار حصوں میں شائع ہو چکا ہے قاہرہ میں وفات ہوئی۔ الزرکلی الاعلام ۲؍۳۲۰۔

۲۰۔ عبدالعزیز فہمی پاشا بن شیخ حجازی عمرو (۱۲۸۷-۱۳۷۰ھ/ ۱۸۷۰-۱۹۵۱ء) مصر کے ماہرین قانون داں میں شمار کئے جاتے ہیں وہیں کے ایک گاؤں کفر المصیلحہ میں پیدا ہوئے جامعہ ازہر میں تعلیم حاصل کی پھر قاہرہ لا کالج سے ڈگری حاصل کی اور وکالت کا پیشہ اختیار کرلیا پھر الجمعیۃ الشرعیۃ کے رکن بنے ۱۹۲۵ء میں وزیر حقانیہ مقرر ہوئے پھر محکمہ عوامی عدالت کے صدر منتخب کئے گئے اور دوسرے انتظامی اور قانونی مناصب پر فائز ہوتے رہے ۱۹۱۸ء میں اپنے احباب کے ساتھ مل کر الوفد المصری کی بنیاد رکھی سعد زغلول کے ساتھ پیرس کا سفر کیا اور جب اختلاف ہوا تو مصر واپس لوٹ آئے ۱۹۲۴ء میں حزب الاحرار الدستوریلین کے صدر منتخب ہوئے پھر سیاست سے کنارہ کش ہوگئے۔ ۱۹۴۲ء میں وکلاء کی انجمن کے صدر ہوئے مجمع اللغۃ العربیہ کی رکنیت بھی آپ کو عطا کی گئی۔ فرانسیسی سے عربی میں کئی کتابوں کے ترجمے کئے لاطینی حروف میں عربی زبان کی کتابت پر ایک رسالہ لکھا جس پر بڑا ہنگامہ برپا ہوا قاہرہ میں وفات ہوئی، الزرکلی، الاعلام ۴؍ ۲۵

۲۱۔ پورا نام جرجی بن حبیب زیدان (۱۲۷۱-۱۳۳۲ھ/ ۱۸۶۱ء-۱۹۱۴ء) ہے مجلہ الھلال مصر کی نشرواشاعت کا سہرا آپ ہی کے سر جاتا ہے متعدد کتابیں تصنیف کیں ولادت اور تعلیم وتربیت بیروت میں ہوئی پھر مصر آگئے۔ بائیس سالوں تک بڑی پابندی سے مجلہ الھلال نکالتے رہے قاہرہ ہی میں وفات ہوئی

آپ کی کتابوں میں تاریخ مصر، الحدیث (دو حصوں میں)، تاریخ التمدن الاسلامی (پانچ حصوں میں)، تاریخ العرب قبل الاسلام، تاریخ الماسونیة العام، تراجم مشاہیر الشرق (دو حصے) الفلسفة اللغویة، تاریخ اللغة العربیة، آداب اللغة العربیة (چار حصے) طبقات الامم وغیرہ قابل ذکر ہیں آپکے بیس ناول طبع ہوچکے ہیں۔ الزرکلی، الاعلام ۲/۱۷۷

۲۲۔ شیخ علی یوسف (۱۲۸۰-۱۳۳۱ھ، ۱۸۶۳-۱۹۱۳ء) مصر کے نامور صحافی تھے یتیمی کا داغ لئے تعلیم وتربیت کے ابتدائی مراحل طے کئے ۱۲۹۹ھ میں مضافات سے قاہرہ شہر منتقل ہوگئے اور الازھر میں تعلیم کی تکمیل کی نثر و نظم دونوں اصناف میں طبع آزمائی کی ایک ہفت روزہ مجلہ الاداب تین سالوں تک نکالا پھر ۱۳۰۷ھ میں روزنامہ المؤید جاری کیا جس نے مصر عالم شرق اور عالم اسلام کی سیاست میں دھوم مچادی۔ سجادہ نشینی کے منصف پر بھی فائز رہے اور بعد میں اس سے الگ تھلگ ہوگئے۔ قاہرہ میں وفات ہوئی بعض مصنفوں نے آپ کو اپنے دور کی اسلامی صحافت کا شیخ (شیخ الصحافة الاسلامیة) قرار دیا۔ تفصیل کیلئے دیکھئے میرا ایم، فل کا غیر مطبوعہ مقالہ "دور جدید کے دو ممتاز ادبی مقالہ نگار امین الارفعی اور علی یوسف" زیر نگرانی ڈاکٹر فیضان احمد، شعبہ عربی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ، ۹۱-۱۹۵۹ء

۲۳۔ مصطفیٰ کامل پاشا (۱۲۹۱-۱۳۲۶ھ، ۱۸۷۴-۱۹۰۸ء) اپنے دور میں مصر کا معروف ومقبول رہنما، مصر میں دوسری قومی تحریک کا لیڈر، ایک مصری مہندس (انجینئر) کا بیٹا تھا۔ ۱۴ اگست ۱۸۷۴ء کو قاہرہ میں پیدا ہوا۔ قانون کے خدیویہ مدرسہ میں تعلیم پائی وہاں سے سند حاصل کرنے کے بعد اعلی تعلیم کی غرض سے تولوز گیا اور قانون کی سند حاصل کی ملک کے مدبروں اور اخبار نویسوں کے ذریعہ اپنے مقاصد کی زبردست تبلیغ کی۔ برلن، لندن، ویانا، بوڈاپسٹ، جینوا اور

قسطنطنیہ کی سیر و سیاحت کی۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے ۱۹۰۴ء میں اسے پاشا کا خطاب دیا۔ ۱۸۹۸ء میں انہوں نے نوجوانوں میں قومی خیالات کی تعلیم دینے کیلئے ایک مدرسہ قائم کیا اور ۱۸۹۹ء میں اللواء جاری کیا جو ۱۹۰۰ء کے آغاز سے نکلنا شروع ہوا اور انکی وفات تک نکلتا رہا بعد میں اس کے انگریزی اور فرانسیسی ایڈیشن بھی شائع ہونے لگے وہ اپنی تقاریر اور مضامین میں اپنے مقاصد کا اظہار بڑی آتش بیانی سے کیا کرتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی وہ فوجی اہمیت کے حامل ترکی حجاز ریلوے کی تعمیر کے حامی اور جنگ روسی وجاپان (۱۹۰۴-۱۹۰۵ء) میں انکی ہمدردیاں جاپان کے ساتھ تھیں۔ قاہرہ میں وفات ہوئی۔ الزرکلی، الاعلام ۷/۲۳۸-۲۳۹۔

۲۴۔ سلیمان البستانی (۱۲۷۳-۱۳۴۳ھ/۱۸۵۶-۱۹۲۵ء) ادب وسیاست کے شہ سوار مشہور انشاپرداز اور وزیر لبنان کے ایک گاؤں میں پیدا ہوئے بیروت میں تعلیم حاصل کی پھر بصرہ و بغداد منتقل ہوگئے وہاں آٹھ سال تک رہائش اختیار کی مصر واستنبول کا سفر کیا پھر بیروت واپس آگئے عثمانی پارلیمنٹ میں بیروت کے نمائندہ منتخب ہوئے حکومت نے متعدد بار یورپ بھیجا چنانچہ انہیں متعدد ملکوں کے مشاہدے کا موقع ملا، تجارت وزراعت کی وزارت بھی آپ کو عطا کی گئی پہلی جنگ عظیم کے دوران وزارت سے استعفی دے کر سوئیزرلنڈ میں قیام کیا اور جنگ کی آگ ٹھنڈی ہوگئی تب مصر واپس آئے پھر امریکہ کا سفر کیا اور نیویارک میں وفات ہوئی۔ آپ کی سب سے مشہور تصنیف الیاذۃ ھومیروس ہے جسے انہوں نے یونانی سے عربی میں منظوم ترجمہ کیا۔ دوسری کتابوں میں عبرۃ وذکری، او الدولۃ العثمانیۃ، قبل الدستور وبعدہ معروف ہیں۔ دائرۃ المعارف البستانیۃ کی تین جلدوں کی اشاعت میں آپ نے حصہ لیا متعدد زبانوں کے ماہر تھے الزرکلی، الاعلام ۳/۱۲۴۔

۲۵۔ احمد بن اسماعیل بن محمد تیمور (۱۲۸۸-۱۳۴۸ھ/۱۸۷۱-۱۹۳۰ء) علم وادب

میں ماہر، المجمع العلمی کے رکن اور مصری مؤرخ تھے، پیدائش اور وفات قاہرہ میں ہوئی کردی النسل تھے، تین ماہ کے ہوئے تو والد کا انتقال ہوگیا بہن عائشہ نے آپ کی پرورش کی اور آپ کا نام احمد توفیق رکھا گیا۔ بچپن میں توفیق کہہ کر پکارے گئے پھر صرف احمد کے نام سے معروف ہوئے اور بعد میں احمد تیمور کے نام سے مشہور ہوئے۔ ابتدائی تعلیم فرانسیسی مدرسہ سے حاصل کی، ادب کا علم اپنے دور کے علماء سے حاصل کیا اور ایک قیمتی کتب خانہ تیار کیا، انتیس سال کے ہوئے تو رفیقہ حیات بھی ساتھ چھوڑ گئیں۔ بچوں کیوجہ سے دوسری شادی نہیں کی زیادہ تر مطالعہ میں مشغول رہنے لگے ۱۳۴۰ھ میں ان کے بیٹے محمد کا انتقال ہوگیا تو انہیں دل کا دورہ پڑنے لگا آخر میں اسی مرض میں آپ کی وفات ہوئی۔ آپ کی کتابوں میں تصحیح القاموس المحیط، معجم الفوائد، الاثار النبویۃ، تاریخ العلم العثمانی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

۱۔ احمد زرکی پاشا (۱۲۸۴- ۱۳۵۳ھ/۱۸۶۷-۱۹۳۴ء) مصر کے محقق ادیب اور بڑے انشا پرداز تھے اسکندریہ میں ولادت ہوئی قاہرہ مدرسہ الحقوق سے فراغت حاصل کی فرانسیسی زبان پر عبور حاصل کیا انگریزی اور اطالوی زبانیں بھی سمجھتے تھے۔ لاطینی زبان سے بھی کچھ واقفیت تھی مختلف انتظامی عہدوں پر فائز رہے۔ علمائے مشرقیات سے رابطہ ہوا اور انکی کانفرنسوں میں مصر کی نمائندگی کی۔ عربی کتابوں کی اشاعت نو کی تحریک چلائی چنانچہ حکومت نے ان کی تصحیح و تحقیق کے بعد متعدد مخطوطات شائع کئے دنیا کے ہر حصے میں پھیلے ہوئے عرب رہنماؤں اور ادیبوں سے آپ نے مستحکم تعلقات استوار کئے چنانچہ آپ کو شیخ العروبہ کا لقب دیا گیا۔ ان کی لائبریری میں دس ہزار کتابیں موجود تھیں۔ جو وفات کے بعد دار الکتب المصریہ کو منتقل کی گئیں قاہرہ میں وفات ہوئی۔ تصنیفات میں السفر الی المؤتمر، موسوعات العلوم العربیہ، قاموس الجغرافیۃ القدیمۃ اور الدنیا فی باریس قابل ذکر ہیں فرانسیسی سے متعدد کتابوں

کا اردو میں ترجمہ بھی کیا عربی اور فرانسیسی زبانوں میں آپکے مقالات و رسائل کی تعداد کافی ہے الزرکلی، الاعلام، ۱؍۲۶۶-۲۶۷

۲۷- ولی الدین یکن (۱۲۹۰-۱۳۳۹ھ؍۱۸۷۳-۱۹۲۱ء) ترکی الاصل شاعر اور ادیب تھے استنبول میں ولادت ہوئی بچپن ہی میں والدین کے ساتھ قاہرہ آگئے چھ سال کی عمر میں یتیم ہوگئے چنانچہ ان کے چچا نے کفالت کی اخبارات و جرائد میں مضامین لکھے دوبار استنبول کا سفر کیا۔ ۱۹۰۲ء میں سلطان عبدالحمید نے انہیں سیواس جلاوطن کردیا اور ۱۹۰۸ء تک انہیں وہیں رہائش اختیار کرنی پڑی پھر مصر واپس آگئے دو جلدوں میں اپنی جلاوطنی کی داستان المعلوم والمجھول کے نام سے شائع کی۔ معاشرتی مسائل پر مقالات کے مجموعے الصحائف السود اور التجاریب شائع ہوئی۔ آپ کا شعری مجموعہ بھی شائع ہوچکا ہے ترکی اور فرانسیسی زبانیں اچھی جانتے تھے انگریزی اور یونانی بولنے کی قدرت بھی حاصل تھی۔ الزرکلی، الاعلام ۸؍۱۱۸۔

۲۸- ڈاکٹر شبلی بن ابراہیم شمیل (۱۲۶۹-۱۳۳۵ھ؍۱۸۵۳-۱۹۱۷ء) ایک طبیب اور محقق تھے جنہوں نے اپنے افکار و نظریات میں فلاسفہ کا رنگ و آہنگ اختیار کیا۔ لبنان کے ایک گاؤں کفر شیما میں پیدا ہوئے اور بیروت کی امریکن یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی ایک سال یورپ میں گزارا اور مصر میں رہائش پذیر ہوئے پہلے اسکندریہ میں پھر طنطا میں اور آخر میں قاہرہ ہی میں اچانک وفات ہوئی۔ ۱۸۸۶-۱۸۹۱ء میں مجلّہ الشفا نکالا۔ آپکی کتابوں میں فلسفہ النشوء والارتقاء، مجموعۃ مقالات (اخبارات و جرائد میں شائع شدہ مقالات کا مجموعہ) المعاطس، شکوی و آمال اور رسالہ آراء الدکتور شمیل قابل ذکر ہیں۔ مختلف قدیم طبی کتابوں پر آپ کی شروح و تعلیقات معروف ہیں۔ جیسے فصول بقراط، ارجوزۃ بن سینا؟ فرانسیسی زبان پر آپ کو عبور حاصل تھا، الزرکلی، الاعلام ۳؍۱۵۵۔

۲۹۔ محمد کرد علی: خطط الشام (ستۃ اجزاء) دمشق ۱۹۲۵–۱۹۲۸ء، ۶/۲۴۳

۳۰۔ خطط الشام، ۶/۲۴۳

۳۱۔ اس قصیدے کے بقیہ اشعار کیلئے دیکھئے خطط الشام ۶/۴۱

۳۲۔ محمد ابو شادی (۱۲۸۱–۱۳۴۳ھ/۱۸۶۴–۱۹۲۵ء) کا پورا نام محمد بن مصطفیٰ (ابوشادی الدوح) بن محمد (ابوزید) بن محمد بن سعد الدسوقی الحسنی تھا مصر کے ایک نامور وکیل، صحافی، خطیب اور شاعر تھے مصر کے علاقہ قطور میں پیدا ہوئے ازہر میں تعلیم حاصل کی اور وکالت میں لگ گئے ۱۹۰۵ء میں ایک ادبی ہفت روزہ الامام نکالا پھر ایک سیاسی روزنامہ اخبار الظاہر جاری کیا۔ مدتوں المؤید کی ادارت بھی سنبھالی۔ وکلاء کی انجمن کے صدر منتخب ہوئے اور پارلیمنٹ کے رکن بھی، تحریک آزادی کی راہ میں قیدوبند کی سزائیں برداشت کیں۔ دوکتابیں الاحکام فی الاحکام اور الشریعۃ القانون تصنیف کیں مگروہ شائع نہ ہوسکیں اور وفات کے بعد ضائع ہوگئیں قاہرہ میں وفات ہوئی۔ الزرکلی، الاعلام ۷/۱۰۲

۳۳۔ مجلّہ سامرات الشعب قاہرہ سے خلیل صادق مصری (متوفی ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء) کی ادارت میں نکلتا تھا اس مجلّہ کے فنکاروں میں عربی وادب کے نامور مصنّفین ومترجمین شامل تھے۔ قصوں کہانیوں اور ناولوں کا انتخاب نہ صرف عربی زبان سے بلکہ دوسری زبانوں سے ترجمہ کرکے شائع کئے جاتے تھے۔ اس مجلّہ کے مستقل لکھنے والوں میں احمد شوقی عبدالقادر حمزہ، السباعی، المازنی، ابوالفتح اور عباس حافظ جیسے ادیبوں اور صحافیوں کے نام ملتے ہیں۔

۳۴۔ خلیل صادق مصری (م ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء) قاہرہ کے ایک نامور اسکالر اور محقق تھے، مجلّہ مسامرات الشعب نکالا اور تقریبا پینتالیس سالوں تک اس کی سرپرستی اور نگرانی کرتے رہے بڑے انشاپردازوں اور مترجموں کو انہوں نے اپنے گرد جمع کرلیا اور عربی زبان کے بہترین قصوں اور کہانیوں کا انتخاب شائع

کیا۔ بچپن میں ثروت، عدلی اور توفیق نسیم ان کے دوستوں میں شامل تھے انہوں نے سیاست سے کنارہ کشی اختیار کرکے ادب کو اپنی زندگی کا اوڑھنا بچھونا بنایا قاہرہ میں وفات ہوئی اس مجلّہ کے لکھنے والوں میں احمد شوقی عبدالقادر حمزہ، السباعی، المازنی، ابوالفتح اور عباس حافظ وغیرہ ادباء اور قلمکار شامل تھے الزرکلی، الاعلام ۲/۳۱۸-۳۱۹

۳۵۔ المذکرات، ص ۵۹

۳۶۔ المذکرات، ص ۶۱

۳۷۔ عبدالقادر المبارک (۱۳۰۴-۱۳۶۴ھ/۱۸۸۷-۱۹۴۵ء) الجزائر کے رہنے والے تھے پیدائش اور وفات دمشق میں ہوئی ایک نامور ادیب مفردات اللغہ کے ماہر اور انشاپرداز تھے تعلیم و تعلم میں دلچسپی لی، المجمع العلمی العربی کے ارکان میں شامل تھے آپ کی تصانیف میں شرح المقصورة الدريدية (مخطوطہ)، فرائد الادبیات العربیة اور ترکی زبان سے ایک ترجمہ المعلومات الملنية قابل ذکر ہیں، الزرکلی، الاعلام ۴/۴۵۔

۳۸۔ معروف الرصافی (۱۲۹۴-۱۳۶۴ھ/۱۹۷۷ء) عراق کے ایک مشہور شاعر اور المجمع العلمی العربی کے رکن رکین تھے۔ بغداد میں پیدا ہوئے اور اس کے ایک گاؤں الرصافہ میں پرورش پائی رشدیہ ملیٹری اسکول میں ابتدائی تعلیم حاصل کی لیکن کوئی سرٹیفکٹ حاصل نہ کرسکے دس سالوں تک محمود شکری آلوسی کے سامنے علوم عربیہ میں زانوئے تلمذ تہہ کیا تعلیم و تعلم میں دلچسپی لی اور دستور عثمانی سے قبل معاشرت اور انقلاب وبغاوت پر بہترین قصیدے تحریر کئے) دستور کی تشکیل کے بعد استنبول آگئے اور وہاں مدرسہ ملکیہ میں عربی کے استاد متعین ہوئے عثمانی پارلیمنٹ کے رکن بنائے گئے اور داعیان اصلاح ولا مرکزیت کی سخت تنقید کی پہلی عالمی جنگ کے بعد دمشق آگئے اور القدس میں عربی ادب کے استاد ہوگئے پھر بغداد آئے اور لجنۃ الترجمۃ والتعریب کے نائب

صدر متعین ہوئے۔ ۱۹۲۳ء میں روزنامہ الامل نکالا جو تین مہینوں سے زیادہ نہ چل سکا حکومت کے مختلف مناصب پر فائز رہے پانچ مرتبہ پارلیمنٹ کے رکن بھی منتخب ہوئے ۱۹۳۶ء میں مصر بھی گئے دوسری عالمی جنگ کے آغاز میں بغداد میں رشید عالی کیلانی نے بغاوت کی تو الرصافی نے اس انقلاب کی حمایت میں تقریریں کیں اور ترانے لکھے لیکن یہ ناکام ہوگئی اور اس کے بعد یہ اپنے گھر میں پناہ گزیں ہوگئے اور وہیں بغداد میں وفات ہوئی انکے ہجویہ اشعار تندوتیز تنقید کا اعلی نمونہ ہیں۔ دیوان الرصافی میں آپ کے اکثر اشعار موجود ہیں البتہ ہجویہ کلام ابھی تک مخطوطہ کی شکل میں ہے۔ متعدد کتب عربی ادب اور بلاغت سے متعلق شائع کی ہیں۔ الزرکلی، الاعلام ۷/۲۶۸-۲۶۹

۳۹- جمیل صدق بن محمد فیضی الزھاوی (۱۲۷۹-۱۳۵۴ھ/۱۸۶۳-۱۹۳۶ء) ایک مشہور شاعر اور دور جدید میں عربی ادب کے احیاء کے ہراول میں شمار ہوتے ہیں رنگ و آہنگ فلسفیانہ ہے۔ مولد ومدفن بغداد ہے انکے والد عراق کے مفتی تھے، فارسی اور عربی میں شعرگوئی کی مختلف حکومتی مناصب پر فائز ہوتے رہے بغداد کی مجلس المعارف کے رکن تھے محکمہ الاستئناف کے رکن ہوئے اس کے بعد استنبول میں مدرسہ ملکیہ میں اسلامیہ فلسفہ کے استاد مقرر ہوئے پھر وہیں دارالفنون میں عربی ادب کے استاد بنائے گئے اور بغداد میں لاکالج میں بھی تعلیم وتعلم کا کام کیا۔ عثمانی پارلیمنٹ میں بھی نمائندگی کی بغداد میں لجنہ تعریب القوانین کے صدر بنائے گئے اور آخر میں عراقی پارلیمنٹ کے رکن منتخب ہوئے مقتدر عربی مجلات میں کافی مقالات شائع ہوئے فلسفہ کے موضوع پر الکائنات اور دوسرے موضوعات پر الجاذبیة وتعلیلها، المجمل مما اری، الدفع العام والظواهر الطبیعیة والفلکیة، فارسی سے عربی میں ترجمہ رباعیات الخیام قابل ذکر ہیں آپ کے اشعار کی تعداد دس ہزار سے بھی زیادہ ہے مختلف شعری مجموعے طبع ہوچکے ہیں جیسے دیوان

الزھاوی، الکلم المنظوم، الشذرات، نزعات الشیطان وغیرہ، الزرکلی، الاعلام ۲/ ۳۷-۳۸۔

۴۰۔ احمد شوقی (۱۲۸۵-۱۳۵۱ھ/ ۱۸۶۸-۱۹۳۲ء) دور جدید کے مشہور ترین شاعر ہیں امیر الشعراء کے لقب سے معروف ہیں پیدائش اور وفات قاہرہ میں ہوئی سرکاری اسکولوں میں، تعلیم حاصل کی لاکالج کے شعبہ ترجمہ میں دوسال گزارے خدیو توفیق نے ۱۸۸۷ء میں انہیں فرانس بھیجا جہاں انہوں نے قانون کی تعلیم مکمل کی اور فرانسیسی ادب سے واقفیت بہم پہنچائی۔ ۱۸۹۱ء میں مصر واپس آئے اور حکومت کی انتظامیہ میں شامل ہوگئے ۱۸۹۶ء میں جینوا میں مستشرقین کانفرنس میں مصری حکومت کی نمائندگی کی پہلی عالمی جنگ چھڑتے ہی مصر میں انقلاب آیا تو ۱۹۱۵ء میں احمد شوقی کو اسپین میں پناہ لینی پڑی ۱۹۱۹ء میں وہ دوبارہ مصری پارلیمنٹ کی ایوان بالا کے رکن منتخب ہوئے اور تاحیات اس منصب پر فائز رہے۔ شعر کی تمام اصناف میں طبع آزمائی کی اور بلند معیار قائم کیا تمام سیاسی ومعاشرتی مسائل پر قلم اٹھایا اور عالم اسلام اور مشرق میں آپ کے اشعار بچے بچے کی زبان پر جاری ہوگئے۔ آپ کی نثر نگاری مقامات سے قریب تر ہے مگر اس میں انہیں زیادہ کامیابی نہ ہو سکی چنانچہ شعر گوئی ہی کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنالیا آپ کا دیوان الشوقیات چار جلدوں میں ہے مختلف کہانیاں بھی آپ نے لکھیں جیسے مجنون لیلی، قمبیز، علی بک، علی بک الکبیر اور عذراء الحصند وغیرہ، الزرکلی، الاعلام ۱/ ۱۳۶-۱۳۷

۴۱۔ محمد کرد علی خطط الشام ۶/ ۴۲۲

۴۲۔ المذکرات، ص ۸۶

۴۳۔ محمد کرد علی: غرائب الغرب ۱/ ۱۰۶

۴۴۔ لیون کایتانی (Leone Caetani) (۱۸۶۹ء-۱۹۳۵ء) ایک مشہور اطالوی مستشرق تھے جنہوں نے اسلامی تاریخ وتہذیب کے موضوع پر اپنی مشہور

کتاب (Annali dell Islam) ۱۹۰۴ء میں شائع کی۔ تقریباً پندرہ سالوں کی محنت اور متعدد عرب اور مسلم ممالک کے اسفار اور تحقیقات کے بعد یہ کتاب منظرعام پر آئی۔ ۱۲ ستمبر ۱۸۶۹ء کو روم میں پیدا ہوئے۔ ایک جرمن آیا کی گود میں پرورش پائی اور اطالوی، جرمن اور انگریزی تینوں زبانیں بچپن ہی میں حاصل کرلیں۔ یہاں قیام کے دوران انہیں معروف سائنس دانوں، ادیبوں، مصنفوں اور السنۂ شرقیہ کے اساتذہ وماہرین سے ملاقات واستفادہ کا موقع ملا۔ انہوں نے مشرقی دنیا کی تاریخ وتہذیب، علوم وفنون، شخصیات وافکار کو قریب سے پڑھا اور سمجھا۔ ۱۸۹۱ء میں روم یونیورسٹی سے ادب میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ عربی اور فارسی زبانوں کی تعلیم ماہر اساتذہ سے حاصل کی۔ انہوں نے الجیریا، تونس، مصر، شام، فلسطین، ترکی، عراق، وسط ایشیا، روس وغیرہ ممالک کے دورے کئے۔ حیدرآباد، کلکتہ، مدراس، بنارس، آگرہ اور دہلی وغیرہ میں بھی وقت گزارا۔ ۱۹۰۹ء میں مصر میں اسلامی تاریخ وتہذیب کے مختلف موضوعات پر توسیعی خطبات کیلئے انہیں دعوت دی گئی۔ تفصیل کیلئے دیکھئے :

Reyagul Hasan Prince Leone Caetani – A Great Halian Orientalist (1869–1935) Hamdard Islamics Karachi Vol V No 1 PP. 45–61.

۴۵۔ علی رضا پاشا الرکابی (۱۲۸۴–۱۳۶۱ھ/۱۹۴۲ء) کا مولد ومدفن دمشق ہے وہیں ابتدائی تعلیم حاصل کی استنبول کے ملٹری اسکول سے فارغ ہوئے اور القدس، المدینہ، بغداد اور بصرہ میں متعدد فوجی خدمات انجام دیں پہلی عالمی جنگ سے قبل عرب فکر کی علمبرداری کی اور العربیہ الفتاۃ اور جمعیۃ العہد جیسی خفیہ تنظیموں میں شامل ہوئے جنگ کے دوران عثمانیوں کے ساتھ رہے مگر جیسے ہی عربی فوج ۱۹۱۸ء میں دمشق میں داخل ہوئی اس میں شامل ہوگئے چنانچہ فوج نے انہیں حاکم اعلیٰ متعین کیا پھروزیر اعظم بھی بنے اور بعد میں اس سے مستعفی ہوگئے فرانسیسی استعمار نے شام پر قبضہ کیا تو یہ اپنے گھر میں بیٹھ رہے عمان میں

مشرقی اردن کی حکومت تشکیل پائی تو ۱۹۲۲ء میں وہاں کا قصد کیا اور دوبارہ وزیر اعظم بنے۔ الزرکلی، الاعلام ۳ر ۲۸۸-۲۸۹

۴۶۔ تفصیل کیلئے دیکھئے، دکتور سامی الدھان، محمد کرد علی، حیاتہ و آثارہ، مجلۃ المجمع العلمی العربی دمشق، جلد ۳، الجزء الثانی، ۸ شعبان ۱۳۷۴ھ، ص ۲۱۱-۲۵۲۔ ڈاکٹر قمر اقبال: کرد علی کی تنقیدی بصیرت، فکر و نظر علیگڑھ ج ۳۳، شمارہ نمبر ۴، ۱۹۹۲ء، مقالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور، ج ۱۹، ص ۵۱۲-۵۱۵۔

۴۷۔ خوشی کی بات ہے کہ شعبہ عربی علیگڑھ مسلم یونیورسٹی سے پروفیسر محمد راشد ندوی کی نگرانی میں ڈاکٹر خلیل احمد نے مساھمۃ کرد علی فی الادب العربی کے موضوع پر ۱۹۹۱ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ہے ابھی اس موضوع پر تحقیقات کی مزید گنجائش باقی ہے۔

سید شاہد علی

شاہ ولی اللہ ــــ ایک شخصیت ایک تحریک

حضرت شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء ــــ ۱۷۶۲ء) دہلوی کا تعلق ایک ایسے دور سے ہے جب ہندوستان میں اسلامی معاشرہ ہر لحاظ سے تنزل کا شکار تھا۔ ۱۸ ویں صدی کے اس تاریکی دور میں ایک ایسا شخص تاریخ کے پردے پر نظر آتا ہے جس کی زندگی سنہری حرفوں میں لکھی جانے کی مستحق اور سراسر ایک معجزہ ہے۔

آپ نے اپنی خداداد صلاحیتوں کی مدد سے حالات کا عمیق مطالعہ کیا اور اپنی تمام صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر ایک ایسا منصوبہ بناکر پیش کیا جو مذہبی، اخلاقی، معاشرتی، اقتصادی سیاسی اور روحانی ترقی کا ضامن تھا اور اصلاح کا وہ نازک کام شروع کیا جس کا مقصد مسلم سماج کے تمام شعبہ ہائے زندگی کی برائیوں کا خاتمہ کرنا تھا تاکہ مسلمانوں میں دور اول کے مسلمانوں کا سا شعور پیدا ہو اور ایسی بامقصد زندگی گذاری جاسکے جس کے لئے خالق دوجہاں نے اسے زمین پر اپنا خلیفہ بنایا ہے۔

آپ نے اسلام کو بحیثیت فلسفہ و فکر کے پیش کیا لہٰذا اسلام کے پورے فکری، شرعی، اخلاقی اور تمدنی نظام کو مرتب کیا نیز اسلامی نظام حیات کا مکمل تصور پیش کیا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کا شمار ابن تیمیہ اور غزالی جیسے عالموں کی صف میں کیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانو میں دور زوال کے بعد جو بیداری پیدا ہوئی اس کے بانی

ڈاکٹر سید شاہد علی، شعبہ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ــ ۱۱۰۰۲۵

وفضل کا ایک پرسکون دریا بہہ رہا ہے شیخ محمد اکرام فرماتے ہیں :-

> ”جن کی صلاحیتیں تمام تر تعمیری ہوں ان کے پاس آنسو بہانے کیلئے وقت کہاں نتیجہ یہ ہے کہ اپنی خاموش محنت سے قوم کے گرد روحانی دیوار تعمیر کر گئے جن پر زمانے کے تھپیڑوں کا کوئی اثر نہ ہوا[۵]“

ایک ایسے ماحول میں جبکہ ہندوستان اور تمام عجمی ممالک میں قرآن کو ایک خاص طبقہ تک محدود کردیا گیا تھا جس کا سمجھنا ایک درجن سے زیادہ علوم پر منحصر تھا۔ شاہ صاحب نے سب سے پہلے اسی سرچشمہ ہدایت پر توجہ دی اور بتایا کہ قرآن کی حقانیت کو اس کی بلاغت اور حکمت کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے۔ اہل ہند کیلئے بلاغت کے ذریعہ قرآن سمجھنا ناممکن ہوتا جارہا تھا جبکہ قرآنی حکمت کو دوسری زبان میں بھی آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے نیز یہ کہ عملی زندگی سے متعلق قرآنی تصورات میں معجزہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس مقصد کے پیش نظر قرآن کا فارسی جو کہ ہند کی دفتری اور تعلیمی زبان تھی میں ”فتح الرحمٰن“ کے نام سے ۱۷۳۷-۳۸ء میں پہلا ترجمہ کیا اگرچہ اس سے پہلے ہند میں شیر شاہ سوری کے استاد شہاب الدین ہندی دولت آبادی (متوفی ۸۴۹ھ) نے بھی فارسی ترجمہ کیا تھا مگر ان کا مقصد قرآنی بلاغت کا اعجاز تھا جبکہ شاہ صاحب کا نصب العین قرآنی حکمت کا اعجاز ثابت کرنا تھا۔

آپ کا صرف یہی ایک کارنامہ جس سے ہند میں قرآن فہمی اور قرآن کی تعلیم عام ہوئی آپ ۔ ام کو زندہ جاوید ر کافی تھا کیونکہ یہ نہ صرف ایک ترجمہ تھا بلکہ منزل کی طرف وہ پہلا قدم تھا جس ے بعد قافلہ ساتھ ہوتا چلا گیا۔ ہند میں یہ تجدد پسندی کی طرف پہلا رجحان تھا اس لئے آپ کی سخت مخالفت بھی ہوئی اور ایک مرتبہ مسجد فتحپوری سے نکلتے ہوئے آپ پر قاتلانہ حملہ بھی کیا گیا۔ آپ کے اس اہم کام کے اثرات بہت دوررس ثابت ہوئے اور بعد کے نازک دور میں بھی جبکہ یوروپین مشنریز کے چاروں طرف سے حملے ہورہے تھے اور سدھی سنگھٹن وغیرہ تحریکیں پیدا ہوگئی تھیں۔ اس چیز سے مسلمان لگاتار فیض حاصل کرتے رہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے بعد علم حدیث سے لاپرواہی برتی جانے لگی۔ قانونی ضرورتوں اور شاہی سرپرستی کے سبب فقہ صرف ونحو، فلسفہ ومنطق کا زور تھا مگر شاہ صاحب نے اس عام رجحان کے برخلاف عوام کی اخلاقی حالت سدھارنے کیلئے حدیث پر زور دیا اور دینی جدوجہد سے شمالی ہند میں علم حدیث کو ترقی دی۔ تعلیمی نصاب کے پرانے ڈھانچے میں تبدیلی کی اور صحاح ستہ کو نصاب کا ایک ضروری حصہ بنایا۔ اور محدث دہلوی کے برعکس مئوطا امام مالک پر خصوصی توجہ دی اور عربی وفارسی میں اس کی شرحیں (المصفی والمسوی کے نام سے) لکھیں اور اسے حدیث کی اصل کتاب قرار دیا۔ ساتھ ہی ساتھ درس حدیث کی بھی اصلاح فرمائی اور ایسے علماء تیار کئے جن سے ملک میں حدیث کا سلسلہ پھیلا آپ کے بعد آپ کی اولاد وتلامذہ نے اس کام کو بہت وسعت دی۔

تمام عالم اسلامی اور خصوصا ہندوستان میں مختلف مکاتب فکر حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی کے مسائل میں جو اختلافات ہیں نے کشیدگی پیدا کردی تھی آپ نے اس مسئلہ کا یہ حل پیش کیا کہ مختلف مذاہب کو ایک دوسرے پر منطبق کرنے کی کوشش کی اور اختلافی مسائل میں الجھنے کے بجائے متفق علیہ مسائل کی طرف لوگوں کی توجہ دلائی۔ آپ کو اپنے والد وچچا جو کہ حنفی تھے اور استاد ابوطاہر مدنی جو شافعی تھے کے اثر سے مختلف طریقوں کے اختلاف کی خوبیاں سمجھ میں آئیں۔ آپ عملاً حنفی مگر اصلا شافعی تھے آپ کی دلی خواہش تھی کہ مذاہب اربعہ کو، کم از کم حنفی وشافعی مسالک کو تو ایک کردیا جائے کیونکہ دنیا میں انہیں دو کے ماننے والے سب سے زیادہ ہیں جس کا مقصد عالم اسلام کا اتحاد تھا۔ تفہیمات میں آپ اس کا یہ طریقہ تجویز کرتے ہیں :۔

> "دونوں کو ایک مذاہب کی طرح کردیا جائے۔ دونوں کے مسائل کو حدیث نبوی کے مجموعوں سے مقابلہ کرکے دیکھا جائے۔ جو کچھ ان کے موافق ہو اس کو رکھا جائے اور جس کی کچھ اصل نہ ہو، اس کو ساقط کردیا جائے پھر جو چیزیں تنقید کے بعد ثابت نکلیں، اگر وہ دونوں

میں متفق علیہ ہوں تو مسئلہ میں دونوں قول تسلیم کئے جائیں[6]۔"

تصوف کی ضرورت اخلاص فی العمل کیلئے ہمیشہ سے رہی ہے۔ گرچہ ایک گروہ شروع ہی سے اس کو نظر انداز کرتا رہا ہے مگر شاہ ولی اللہ صاحب نہ صرف تفسیر حدیث وفقہ کے بلکہ تصوف وسلوک کے بھی امام تھے۔ آپ کو اپنے والد وچچا اور استاد شیخ ابو طاہر مدنی کے ذریعے سے تمام خانوادہائے طریقت سے نسبت ظاہری وباطنی حاصل تھی جس کا اقرار آپ نے خود کیا ہے۔ درحقیقت آپ ایک جامع الطریقت بزرگ تھے جو کسی ایک خاص طریقے کے مقلّد نہ تھے بلکہ اسے ہی اختیار کرتے جو قرآن وسنت کے قریب اور انسان کی روحانی ودنیاوی فلاح کیلئے ضروری ہوتا یہی وجہ ہے کہ سلسلہ باقویہ نقشبندیہ سے اصل تعلق ہونے کے باوجود بیعت کے وقت چاروں خانوادوں کے بزرگوں کا نام لیتے تاکہ سب سے یکساں فیض حاصل ہوسکے آپ کے بعد اس طریقے کا رواج عام ہوا[7]۔

شاہ صاحب ایک تو گھریلو ماحول دوسرے اپنے ذاتی تجربے سے اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ دین وشریعت' احسان واخلاص فی العمل کے بغیر ایک بے روح جسم کی مانند ہے اور اس کو چھوڑ دینا دین کو سیاسی تحریک بنالینے کے مترادف ہوگا۔

آپ کے دور میں شریعت وطریقت میں فرق کیا جانے لگا تھا اور علماء وصوفیاء ایک دوسرے کے حریف بن گئے تھے ان حالات میں آپ کا یہ غیر معمولی کارنامہ ہے کہ آپ نے شریعت وطریقت میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کامیاب کوشش کی اور بتایا کہ اللہ پر ایمان بغیر آخرت پر ایمان کے مکمل نہیں ہوسکتا اور آخرت پر ایمان صوفیاء کی صحبت ہی میں کامل ومکمل ہوسکتا ہے آپ صحبت صوفیاء کی اہمیت اور صحیح صوفیاء کی پہچان ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :۔

> "وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے علماء کی صحبت ترک کردی جو صوفیاء ہیں اور انہیں کتاب وسنت میں درک ہے۔ وہ ہم میں سے نہیں جو ایسے اصحاب علم سے کنارہ کش ہوگیا ہو جو تصوف میں بہرہ

> رکھتے ہوں۔۔۔۔۔ جاہل صوفیاء اور جاہل علماء جو تصوف کا انکار کرتے ہیں تو یہ دونوں کے دونوں چور اور رہزن ہیں[8]۔“

حضرت شاہ ولی اللہ کی ان کوششوں کا ہی نتیجہ ہے کہ آج دیوبند اسکول جو کہ تقریباً سوا سو سال سے ولی اللہی مسلک کی نمائندگی کرتا رہا ہے وہاں نہ صرف ظاہری علوم بلکہ تلامذہ کی روحانی تربیت کا بھی خاص دھیان رکھا جاتا ہے اور اساتذہ ذہنی تزکیہ نفس کی اہمیت خوب سمجھتے ہیں مثلاً مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں تقریباً ۱۵۰۰ تصوف کے مسائل کو قرآنی آیات سے ثابت کیا ہے۔

اٹھارہویں صدی کے اس مسلم سماج میں سوائے کچھ لوگوں کے عوام یہ سوچ بھی نہیں سکتے تھے کہ کسی صوفی سلسلے میں منسلک ہوئے بغیر اسلام کی روحانی برکتیں حاصل کی جاسکتی ہیں شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ ہند میں اسلام زیادہ تر صوفیہ کے ذریعے پھیلا دوسرے یہاں کے مقامی اثرات بھی تصوف کے فروغ میں شامل ہے۔ لہٰذا تصوف کا دور دورہ تھا اور اس کی وسعت کے سبب غیر اسلامی اجزاء بھی اس میں شامل ہوگئے تھے اور دنیائے تصوف ایک اندرونی کشمکش کا شکار تھی۔ شاہ صاحب نے تصوف کے نظریات کو خالص اسلامی رنگ میں ڈھال کر پیش کیا اور صوفیاء کے آپسی اختلافات کا خاتمہ کردیا۔ اپنے رسالے ”فیصلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود“ میں تصوف کے ان دو اہم فلسفوں کو یہ کہہ کر کہ نام مختلف ہیں لیکن دونوں کا مآل ایک ہی ہے ایک دوسرے سے ہم آہنگ کردیا ہے اور پانچ سو سالہ اختلافات کو ان الفاظ میں ختم کردیا :-

> ”وحدت الوجود کا تعلق سیر فی اللہ سے جہاں اشیاء کائنات اپنا تشخص وتعین کھو دیتی ہیں اور سوائے ذات حق کے کچھ اور نظر ہی نہیں آتا' اس کے برعکس وحدت الشہود کا تعلق سیر الی اللہ سے ہے جہاں امکانات اپنے تشخص وتعین کے ساتھ نظر آتے ہیں[9]۔“

ہندوستان میں غالباً آپ وہ پہلے عالم ہیں جس نے دین کے تمام احکامات کی تشریح پہلی مرتبہ عقلی واستدلالی رنگ میں کی ہے۔ آپ کے اصلاحی منصوبے کا مرکزی تصور

بھی یہی تھا کہ مذہب کی تعبیر عقلی پیرائے میں کی جائے۔[10] اسی لئے مذہب کے فہم وتفہیم میں عقلی استدلال سے کام لینے کی بہترین مثال آپ کی کتاب حجة اللہ البالغة میں ملتی ہے کیونکہ آپ کی نظر میں سب سے اہم اسرار دین کا علم ہے۔ اسی لئے اس کتاب میں آپ نے اسلامی تعلیمات کا فلسفہ بڑے حکیمانہ انداز میں پیش کیا ہے اور ثابت کردیا ہے کہ تمام دینی احکام کسی نہ کسی دنیوی یا روحانی مصلحت پر مبنی نہیں اور نقل صحیح کبھی عقل سلیم کے خلاف نہیں ہوسکتی۔

اس طرح آپ نے ایک ایسے علم الکلام کی بنیاد ڈالی جس میں اسلامی تعلیمات کو زندگی کے فطری واقعات سے ہم آہنگ کرنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے کیونکہ زمانے کی تبدیلی کو آپ نے محسوس کرلیا تھا اس لئے کتاب کے دیباچہ میں تحریر کرتے ہیں :۔

> ”مصطفوی شریعت کے لئے وقت آگیا ہے کہ برہان اور دلیل کے پیراہوں میں ملبوس کرکے اسے میدان میں لایا جائے۔[11]“

درحقیقت مسلمانوں میں سب سے پہلے علم الکلام اس مقصد کیلئے وجود میں آیا کہ اسلامی نظریات کو یونانی فلسفے سے ہم آہنگ کردیا جائے اور اسی جذبے کی شدت کے پیش نظر کچھ ناروا باتیں بھی ظہور میں آئیں۔ جبکہ شاہ صاحب کا قابل قدر کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے اس طریقے سے ہٹ کر یونانی فلسفے کے بجائے ایمانی فلسفے (دانش ایمانی) کو رواج دیا۔ آپ پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ شبلی لکھتے ہیں :۔

> ”حجة اللہ البالغة جس میں انہوں (شاہ صاحب) نے شریعت کے حقائق واسرار بیان کئے ہیں درحقیقت علم الکلام کی روح وروان ہے۔ علم کلام درحقیقت اس کا نام ہے کہ مذہب اسلام کی نسبت ثابت کیا جائے کہ وہ منزل من اللہ ہے۔ مذہب دو چیزوں سے مرکب ہے۔ عقائد واحکام۔ شاہ صاحب کے زمانے تک جس قدر تصنیفات لکھی جاچکی تھیں صرف پہلے حصے کے متعلق تھیں۔ دوسرے حصے کو کسی

> نے مس نہیں کیا تھا۔ شاہ صاحب پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس موضوع پر کتاب لکھی[۳]۔"

شاہ ولی اللہ صاحب نے جس طرح علمی و فکری اصلاحات کی طرف توجہ دلائی اسی طرح معاشرے کی اصلاح پر بھی خصوصی توجہ دی۔ آپ نے سماج کے سبھی طبقوں کا گہرا جائزہ لیا اور ان سب کو ان کی غلط روی کے خوفناک نتائج سے آگاہ کیا اور عقیدہ و عمل کی خرابیاں دور کرنے کی طرف انہیں راغب کیا۔ مثلاً اپنے مختصر وصیت نامہ "تفہیمات الہیہ" میں سماج کی ایسی برائیوں کا ذکر کیا ہے جو دوسری قوموں کے اثرات سے مسلمانوں میں پھیل گئی تھیں جیسے نکاح بیوگان کو برا سمجھنا، سنت کے خلاف بڑے بڑے مہر باندھنا اور خوشی و غمی کے موقع پر فضول خرچی وغیرہ آپ کے بعد آپ کے جانشینوں نے آپ کے خیالات کی مزید اشاعت کی اور عملی طور پر ان برائیوں کا خاتمہ کیا یعنی معاشرتی اصلاح کا جو بیج آپ نے بویا تھا اس کا درخت سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کے ہاتھوں پھلا پھولا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے اصلاحی پروگرام کو بنیادی طور پر دو حصوں میں بانٹا گیا ہے قرآنی حکمت عملی کو عام کرنا اور اقتصادی توازن۔

آپ کی نگاہ میں ملت میں تمام اخلاقی و عملی خرابیوں کا باعث اقتصادی عدم توازن ہی ہے جو سیاسی انتشار کا بھی باعث بنتا ہے۔ شاہ صاحب کتاب و سنت کی روشنی میں اقتصادیات پر مفصل بحث کرکے اسلام کے فطری فلسفہ اقتصاد کو دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اور ثابت کردیا کہ قرآن میں جو خصوصاً اقتصادی مساوات کی تعلیم دی گئی ہے وہ کسی ملک کو خوشحال بنانے کیلئے کافی ہے۔ معاشیات سے متعلق آپ کے نظریات ہمیں حجة الله البالغة' الخير الكثير اور ازالة الخفاء وغیرہ میں نظر آتے ہیں جن میں Socialism اور Capitalism کی صحیح تصویر ہمیں ملتی ہے۔

سب سے پہلے آپ امیر و غریب کے درمیان جس طبقاتی کشمکش کا آغاز ہوچکا تھا اس کی طرف توجہ دلاتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> "کسی سوسائٹی میں عدل وانصاف پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ رزق کمانے والی جماعتوں پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالنے سے احتراز کلی نہ برتا جائے[۳]"

مزدوروں سے متعلق آپ کے نظریات کا حاصل یہ ہے کہ بلا لحاظ مذہب ونسل دولت اسی کو ملنی چاہئے جو محنت کرے۔ دولت کے اصل مستحق مزدور، کاشتکار اور ملک کے لئے دماغی کام کرنے والے ہیں ان کی خوشحالی سے ہی ملک خوشحال ہوگا۔ سماج کو نت کی صحیح قیمت ادا کرنی چاہئے کیونکہ بنا اس کے مزدوری کی رضامندی قابل اعتبار نیں۔ محنت کے اوقات محدود ہوں تاکہ مزدوروں کو اتنا وقت مل سکے کہ وہ اپنی اخلاقی روحانی اصلاح کرسکیں اور مستقبل کے متعلق سوچ سکیں اسی لئے آپ کہتے ہیں :۔

> "انسانوں کے اجتماعی اخلاق اس وقت برباد ہوجاتے ہیں جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کردیا جائے۔ اس وقت وہ گدھوں اور بیلوں کی طرح صرف روٹی کمانے کیلئے کام کریں گے۔[۴]"

یعنی اسلام ایک صحت مند معاشرے کیلئے ضروری سمجھتا ہے کہ ہر شخص اپنی محنت سے اپنی ضروریات زندگی کو پورا کرے اور دوسروں پر بوجھ نہ بنے اور ساتھ ہی ساتھ اس پر بھی زور دیتا ہے کہ مزدور کو اس کی محنت کا جلد اور پورا حق دیا جائے۔

اس کے علاوہ سماج کے سبھی لوگوں کا پیدائشی حق ہے کہ انہیں روٹی، کپڑا، مکان، ایسی استطاعت کہ نکاح کرسکیں اور بچوں کی تعلیم وتربیت کرسکیں ملنی چاہئے نیز مکمل انصاف، جانی ومالی اور عزت کی حفاظت، حق ملکیت میں آزادی، حقوق شہریت میں یکسانیت اور اپنی زبان وتہذیب کو زندہ رکھنا ہر ایک کا بنیادی حق ہے۔ شاہ صاحب کا کامل یقین ہے کہ تمام انسانوں کو ان کی بنیادی ضروریات زندگی مہیا کرانے کیلئے اسلام کا نظام زکوۃ، صدقات وخیرات نافذ کرنا بہت ضروری ہے۔

آپ نے تجارت کو بہت اہمیت دی ہے اور تاجر کیلئے بلیک مارکیٹنگ اور غلط کمپٹیشن اور حکومت کیلئے بھاری ٹیکس لگاکر تجارت میں رکاوٹ ڈالنا ناجائز قرار دیا ہے۔

ایسا نظام جس میں دولت کچھ لوگوں کے پاس سمٹ کر رہ جاتی ہے اس کو ختم کرکے لوگوں کو ایسے نظام کے قیام کی طرف ابھارتے ہیں جس میں دولت کی مساویانہ تقسیم ہو اور State کے سربراہ کی وہی حیثیت ہو جو کسی وقف کے متولی کی کہ حسب ضرورت اتنا وظیفہ لے کہ عام انسان کی طرح زندگی گذر سکے۔ کیونکہ امراء میں جب عیش پرستی پیدا ہوجاتی ہے تو ہنر مند وفنکار تخلیقی عمل سے کٹ کر امراء کی عیاشی کا سامان تیار کرنے میں لگ جاتے ہیں۔

آپ کے وقت میں چونکہ جاگیرداری' مخصوص منصبوں اور وظیفوں کی اجارہ داری نے اقتصادی توازن درہم برہم کردیا تھا۔ آپ نے اس پر کڑی تنقید کی ہے اور ان لوگوں کی نشاندہی کی جو بنا محنت دولت حاصل کرنے کے عادی ہیں وہ سراسر ملک پر بوجھ ہیں جن کے سبب کاشتکاروں' دستکاروں اور سوداگروں پر بھاری بھاری ٹیکس عائد کئے جاتے ہیں اور انکی وصولی میں سختی برتی جاتی ہے جس سے وفادار رعایا بھی بغاوت کردیتی ہے جسے دبانے کیلئے زبردست فوجی طاقت صرف کرنی پڑتی ہے لہٰذا ملک کی خوشحالی کا راز آپ اس میں بتاتے ہیں کہ ٹیکس کم سے کم ہوں اور دفاع Defence پر بقدر ضرورت خرچ کیا جائے۔

شاہ صاحب اس بات کا لوگوں کو یقین دلاتے ہیں کہ اقتصادی حالت کا اثر روحانی ترقی پر بھی بہت گہرا پڑتا ہے۔ آپ تاریخ عالم کا گہرا مطالعہ کرکے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ہمیشہ اقتصادی عدم توازن ہی مذہب کی عمارت کو ڈھادیتا ہے لہٰذا مذہبی' اخلاقی اور روحانی کامیابی کیلئے اقتصادی اصلاح ہی سب سے پہلی سیڑھی ہے۔ یہاں تک آپ انبیاء کی تعلیم کا ایک اہم جز اقتصادی اصلاح کو قرار دیتے ہیں۔ ایران وروم کی تاریخ سے اپنے دور کے ہند کے حالات کا موازنہ کرکے دکھاتے ہیں کہ اقتصادی بدحالی کے سبب ملک میں ایک شخص بھی ایسا نہیں ملتا تھا جس کو عاقبت کی فکر ہو اس لئے اللہ نے رسول کریم ﷺ کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ روحانی اصلاحات کے ساتھ ساتھ اقتصادی تباہ حالی بھی دور کردیں۔

شاہ صاحب اپنی Ideal حکومت اور ظالم حکومت کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتے ہیں :

> "ایک ایسی قوم فرض کرو جس میں ملوکیت نہ ہو۔ شاہانہ شان وشوکت اور عیش پرستی کے لوازمات سے محفوظ ہو۔ ہر شخص اقتصادی طور پر آزاد ہو اور ٹیکسوں کے بوجھ سے اس کی کمر دوہری نہ ہوئی ہو۔ ایسی قوم کو یہ فراغت میسر ہوگی کہ وہ دین وملت کے کام انجام دے سکے اخلاقی اور روحانی ترقی کرسکے لیکن اگر اس قوم کی گردن پر ملوکیت، شاہ پرستی اور سرمایہ کا بھوت سوار ہوجائے تو اس کے ہوش وحواس گم ہوجائیں گے اور وہ انسانی شرف وعظمت سے گذر کر چوپاؤں کی زندگی پر مجبور ہوجائے گی جن کو رات دن پیٹ کا فکر رہتا ہے اور پھر بھی یہ جہنم بھرنے نہیں پاتا۔"

مختصر یہ کہ آپ اس سرمائے دارانہ نظام کو بدترین سمجھتے ہیں جس میں ایک طبقہ دوسرے کا استیصال (Exploitation) کرتا ہے اور دوسرے غریب طبقے کو آخرت کے معاملات اور احکام الٰہی پر غور وفکر وعمل کرنے کا موقع میسر نہیں آتا۔ اس طرح آپ انسان کی اخلاقیات اور مذہبیات کا سرا اقتصادیات سے ملادیتے ہیں۔

قابل غور ہے یہ نکتہ کہ انقلاب فرانس (۱۷۸۹ء) سے نصف صدی اور کارل مارکس سے (۱۸۱۸ء) ایک صدی پہلے یہ باتیں کہے جاتے ہیں اور بعد کے دور میں ہم دیکھتے ہیں کہ کارل مارکس کمیونزم کا اقتصادی پہلو اسی طریقے پر مرتب کرتا ہے اسی لئے سید محمد میاں نے کہا ہے۔

> "دلچسپ بات یہ ہے کہ آپ اٹھارہویں صدی کے مسلمان عالم کو دیکھیں گے کہ وہ بیسوی صدی کے کمیونسٹ کی زبان بول رہا ہے۔[۱۵]"

خلاصہ یہ کہ شاہ صاحب قرآن کے اس اقتصادی نظام کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جس سے انسانوں کو معاشی پریشانیوں سے نجات ملے اور خدا پرستی کی راہ بھی کھل

جائے۔

آپ کی نظر میں مادی اشتراکیت (Socialism) اور اسلامی اجتماعیت میں یہی فرق ہے کہ مادی اشتراکیت صرف انسانوں کی مادی ضروریات پوری کرتی ہے جبکہ قرآنی اجتماعیت دنیا و آخرت دونوں کی فلاح کا پیغام دیتی ہے۔

شاہ ولی اللہ کا دور شدید سیاسی بحران کا شکار تھا وقت کے ضرورت کے مطابق آپ نے زندگی کے اس شعبہ کی طرف بھی خصوصی توجہ دی اور اتنا ضخیم فکری و عملی مواد فراہم کردیا جو مستند اسلامی سیاسی حقائق کا آئینہ ہے۔ آپ کا اہم پہلا قدم سیاست میں یہ تھا کہ خلافت جو شیعہ و سینوں کے درمیان نزاع کا موضوع بن گئی تھی اس کی صحیح تصویر پیش کی اور ثابت کیا کہ خلافت راشدہ اپنے انتخاب اور ہر لحاظ سے کامل ترین حکومت تھی کیونکہ اگر دوسرے غلط نظریات کو مانا جائے تو اس کے برے نتائج پھیلیں گے نیز ثابت ہوگا کہ اسلام اپنے پہلے دور میں ناکام رہا' نبی کی صحبت بے اثر رہی' صحابہ کے دور میں جو قرآن محفوظ کیا گیا' سنت کی اشاعت ہوئی اور جن امور پر اجماع ہوا وغیرہ سب پر سے اعتماد اٹھ جائے گا اسی لئے آپ لکھتے ہیں :۔

> "جو شخص بھی خلافت راشدہ کے صحت کے اصول کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے اور دین کے اس اصول کا انکار کرتا ہے وہ حقیقت میں تمام فنون دینیہ کو منہدم کردینا چاہتا ہے۔[۲۹]"

خلفائے راشدین کی خلافت پر کتاب وسنت سے استدلال کرکے ثابت کردیتے ہیں کہ خلفاء کا انتخاب جو عمل میں آیا وہ بالکل برحق تھا مثلاً خلیفہ اول کے چناؤ کو صحیح قرار دینے کیلئے سورہ الفتح کی آیت

> "کہہ دو تم ایک سخت جنگجو قوم کے (ساتھ لڑائی کے) لئے بلائے جاؤگے ان سے تم (یا تو) جنگ کرتے رہوگے یا وہ اسلام لے آئیں گے"

سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ ایک پیشنگوئی ہے خلیفہ اول کے بارے میں ایک ایسا

داعی ہوگا جو ان اعراب کو جو صلح حدیبیہ کے موقعہ پر لشکر اسلام کے ساتھ نہیں تھے جمع کریگا ایک ایسی قوم سے لڑنے کے لئے جن سے دو صورتوں میں مقابلہ ہوگا اسلام یا قتال۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں باتیں حضرت ابوبکر پر صادق آتی ہیں وہ مرتدین عرب سے جنگ کیلئے لوگوں کو جمع کرتے ہیں رومیوں اور ایرانیوں کے برعکس جن سے لڑائی میں تین صورتیں ممکن تھیں اسلام، جزیہ، قتال جبکہ مرتدین سے صرف دو صورتوں اسلام یا قتال میں جنگ کرتے ہیں[7]۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اسلامی نظام حکومت اور صحیح حکمرانی کے اصولوں کی توضیح بہترین انداز میں کی ہے۔ گہرے مطالعے و تجربے سے آپ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ تمام فساد کی جڑ شہنشاہیت اور ملوکیت ہی ہے جس کا ایک واحد علاج خلافت ہے اسی لئے قیام خلافت پر آپ بہت زور دیتے ہیں اور اس مقصد کے حصول کیلئے جہاد کے اصولوں پر مبنی فوجی انقلاب کے حامی ہیں جو پیشہ ور سپاہ سے نہیں بلکہ مخصوص تربیت یافتہ رضاکاروں کے ذریعے لایا جاسکتا ہے۔ آپ کو صرف اصلاحی نظریات مرتب کرنے ہی کا موقع ملا اور دوسرا مرحلہ آدمیوں کو تیار کرنا اور ٹریننگ کے سینٹر کا قیام شاہ عبدالعزیز کے زمانے میں عمل آیا۔

آپ کا عقیدہ تھا کہ خود غرض انسان کی ایسی حکومت جو ملک میں امن وامان قائم نہ کرسکے اور ظالم بن جائے۔ تو انصاف کا تقاضا اور مذہبی فرض ہے کہ ان کے خلاف آواز اٹھائی جائے کیونکہ ظالم شہنشاہیت کے نظام کو ختم کردینا بھی انبیاء کی بعثت کے اہم مقاصد میں شامل ہے۔ حجۃ اللہ البالغۃ (باب الجہاد ج ۲، ص ۱۵۷) میں ایک جگہ تحریر کرتے ہیں :۔

> ”تباہ حال شہری پر درندہ صفت انسانوں کا تسلط ہو اور ان کو اپنی حفاظت اور دفاع کی پوری طاقت حاصل ہو یہ (ظالم وجابر پارٹی) جسد انسانیت کیلئے سرطان ہے کہ انسان اس وقت تک تندرست نہیں ہوسکتا جب تک اس سرطان کو کاٹ کر نہ پھینک دیا جائے۔ جو ڈاکٹر

> بھی اس انسان کے مزاج کو درست کرے اور اس کی صحت بحال کرنے کی طرف توجہ کریگا اس کے لئے ضروری ہوگا کہ پہلے اس سرطان کا پورا آپریشن کرڈالے۔ تھوڑی سی برائی کو عمل میں لانا جبکہ اس کا نتیجہ خیر کثیر ہو واجب اور ضروری ہوجاتا ہے[18]۔"

یہاں اس بات کا سمجھنا ضروری ہے کہ شاہ صاحب کی نظر میں جہاد کیا تھا ایک جگہ لکھتے ہیں:

> "ایک مقدس عداوت قتل کرنے یا قید کرلینے کی صورت میں اس پاک عداوت کا پر شوکت ظہور جہاد ہے[19]"

یعنی آپ جہاد کو ایک مقدس فرض مانتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ مقدس اصول کیلئے انسان اپنے اندر جذبہ فدائیت پیدا کرے یہاں تک کہ وہ اپنی ہستی ان اصول کیلئے فنا کردے[20] مگر یہ کہ آپ اہنسا کو بھی جہاد کی ایک شکل مانتے ہیں جو مخصوص حالات میں اختیار کرنی پڑتی ہے مثلاً حضور کی مکی زندگی میں ہمیں اہنسا کی یہی شکل نظر آتی ہے کیونکہ قرآن کی مکی آیات میں ہے۔

> "اپنے ہاتھ روکو اور نماز قائم کرو"

یعنی مخالفوں کی تکلیف کو صبر و تحمل سے برداشت کرکے اللہ سے اپنے تعلق کو مضبوط بنایا گیا اور نصب العین کو پختہ کیا گیا۔

شاہ ولی اللہ نے ایک ایسے سیاسی انتشار کے سماج کا سامنا کیا جس میں مسلمانوں کی حالت انتہائی قابل رحم تھی فرماتے ہیں :۔

> "چاقو ہڈی تک پہنچ گیا ہے اور مسلمانوں کا دکھ درد ناقابل برداشت ہوگیا ہے[21]"

طوائف الملوکی کے اس دور میں گرچہ آپ نے جہاد بالسیف میں حصہ نہیں لیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کی دور اندیش نگاہوں نے اس کے نتائج دیکھ لئے کہ زیادہ سے زیادہ کچھ علاقوں پر وقتی طور تسلط قائم ہوجاتا مگر اس سے وہ مکمل وہمہ گیر انقلاب

جو آپ کا نصب العین تھا حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے آپ نے اپنی تمام قوتوں کو تنقید اور تعمیر افکار کے کام میں لگا دیا۔ اور ایک ایسا Platform تیار کر دیا جس پر عمل سے عظیم انقلاب لایا جا سکتا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ آپ نے عملی طور پر سیاسی ماحول بدلنے میں کوئی حصہ نہیں لیا بلکہ آپ نے اس وقت کی سیاست میں وہ کردار انجام دیا جس سے حالات کا رخ بدل گیا۔

آپ نے بڑی جرات کے ساتھ حکمراں کے نام دس کلمات کا اعلان جاری کیا جو مسلمانوں اور اسلام کی خیر خواہی پر مبنی تھا جس سے آپکی خدا داد سیاسی بصیرت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے مگر جب اس پر کوئی رد عمل نہ ہوا تو آپ مایوس نہ ہو کیونکہ آپ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ کسی زوال پذیر معاشرے میں ایسے اخلاقی وعظ پر اثر نہیں ہوتے اسی لئے امراء سے خطاب کے دوران کہا تھا صرف اخلاقی درسوں سے انقلاب برپا نہیں کئے جا سکتے۔

آپ کے دور میں تیزی سے سیاسی حالات بدل رہے تھے اور تمام ملک کی خصوصاً دہلی کی حالت نادر شاہ (۱۷۳۹ء) اور جاٹوں (۹ مئی ۱۷۵۷ء) کے حملے کے بعد سے بہت زیادہ بدتر ہو گئی تھی۔ آپ نے اپنے غیر معمولی سیاسی شعور کی بناء پر مرہٹوں کے بڑھتے ہوئے خطرے کو صحیح وقت پر محسوس کر لیا تھا اور وقت پر اس کی روک تھام کیلئے کامیاب عملی اقدام کیا۔

آپ کا زبردست کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے دو ایسے باصلاحیت افراد کا انتخاب کیا اور انہیں ایک نکتہ پر جمع کر دیا جو حالات کا رخ بدل سکتے تھے۔ روہیلہ سردار نجیب الدولہ جس کو آپ سے خاص عقیدت تھی۔ آپ (اس کا طوفان کو روک کر) اس کو خطوط کے ذریعے نیک مشورے اور نصیحتیں کرتے رہتے تھے مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں۔

> "جب افواج شاہی کا گذر دہلی میں ہو تو اس وقت اس بات کا پورا انتظام واہتمام ہونا چاہئے کہ شہر سابق کی طرح ظلم سے پائے مال نہ ہو جائے۔ اس بات کی پوری تاکید وپابندی ہونی چاہئے کہ کوئی فوجی دہلی

> کے مسلمانوں اور غیر مسلموں سے جو ذمی کی حیثیت رکھتے ہیں تعرض نہ کرے۔[۲۲]

دوسرے آپ کی نگاہ انتخاب والی افغانستان احمد شاہ ابدالی پر پڑی کیونکہ آپ اسے اس کام کیلئے موضوع سمجھتے تھے کیونکہ وہ چھ مرتبہ ہندوستان آچکا تھا اور یہاں کے ماحول سے واقف تھا دوسرے صاحب علم اور دیندار شخص تھا۔ شاہ صاحب نے ابدالی کو پہلے نجیب الدولہ کے ذریعے اور پھر براہ راست ایک پر اثر خط لکھا جس میں اسلام اور مسلمانوں کی خستہ حالی کا نقشہ کھینچا گیا تھا اور خدا و رسول کا واسطہ دیا گیا تھا اس خط میں آپ نے ماہرین جنگ کی طرح مرہٹوں کی صحیح Position بھی ان الفاظ میں بیان کردی تھی۔

> "قوم مرہٹہ کو شکست دینا آسان کام ہے بشرطیکہ غازیان اسلام کمر ہمت باندھ لیں۔ حقیقت یہ ہے قوم مرہٹہ خود قلیل ہے لیکن ایک گروہ کثیر ان کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ ایک گروہ میں سے ایک صف کو بھی اگر درہم برہم کردیا جائے تو یہ قوم منتشر ہوجائے گی اور اصل قوم اسی شکست سے ضعیف ہوجائیگی چونکہ یہ قوم قومی نہیں ہے، اس لئے ان کا تمام تر سلیقہ ایسی کثیر فوج جمع کرنا ہے جو چیونٹیوں اور ٹڈیوں سے زیادہ ہو دلاوری اور سامان حرب کی بہتات ان کے یہاں ملیں ہے۔[۲۳]"

شاہ ولی اللہ کے اس پر خلوص خط کا ہی اثر تھا کہ احمد شاہ ابدالی نے ۱۷۶۱ء (۱۴ جنوری) میں مرہٹوں کو پانی پت کے میدان میں شکست فاش دی اور ہندوستانی سیاست کا رخ بدل کر چلا گیا۔ مگر نئی فتحمند صورتحال کا مغل سلطنت کوئی فائدہ نہ اٹھا سکی کیونکہ ان کی حالت گھن کھائی ہوئی لکڑی کی طرح تھی۔[۲۴]

ان حالات کا اصل فائدہ انگریزوں نے حاصل کیا۔ شاہ صاحب کو کچھ مزید کرنے کا موقعہ بھی نہ ملا کیونکہ اس واقعہ کے ایک سال بعد ہی آپ کا انتقال ہوگیا آپ کے بعد آپ کے جانشین شاہ عبدالعزیز نے آپ کے شروع کئے ہوئے کام کو انگریزوں سے جہاد

کرنے کا فتویٰ صادر کرکے آگے بڑھایا اور اپنی توجہ کا مرکز اس نئی خطرناک انگریزی طاقت کو بنایا جو اب خطرہ سے بڑھ کر واقعہ کی شکل اختیار کرچکی تھی۔ اور اسی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید نے اپنا رخ انگریزوں اور سکھوں کی جانب رکھا۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے عملی سیاسی پروگرام کی جھلکیاں آپ کے ترجمہ "فتح الرحمٰن" کے حواشی سے محسوس کی جاسکتی ہیں جس میں آپ توجہ دلاتے ہیں کہ اسلامی حکومت کی بنیاد مکہ ہی میں ڈال دی گئی تھی جو عدم تشدد کے اصولوں پر کاربند تھی آپ نے اسی نظام مکی کی تقلید میں اپنی انقلابی تحریک کو چلایا کیونکہ حکومت کو چلانے کی صلاحیت کے بغیر نیا نظام قائم نہیں ہوسکتا جس کی استعداد عدم تشدد پر عمل کرکے ہی پیدا کی جاسکتی ہے۔ اور ہر نئی تحریک کو اپنا پیغام دوسروں تک پہنچانے اور رائے عامہ ہموار کرنے کیلئے بھی عدم تشدد کی پالیسی پر عمل کرنا پڑتا ہے۔ آپ نے اسی طریقہ پر اپنی جماعت قائم کرنے کی مہم چلائی اور کامیاب ہوئے چونکہ جنگ وجہاد سے پہلے تعلیم وتربیت کی ضرورت تھی جس کے لئے تین طریقے اپنائے گئے درس وتدریس روحانی تربیت تصوف کی مدد سے پبلک جلسوں میں تقریریں کرکے۔

آپ کے بعد شاہ عبدالعزیز اور ان کے بعد سید احمد شہید اور اسمٰعیل شہید وغیرہ نے آپ کے کام کو آگے بڑھایا۔ شاہ ولی اللہ کے انقلاب کا تصور جو اب تک لوگوں کے دماغ کے بجائے ملک کے عام جذبہ بن چکا تھا۔ ہند میں اسی کے اثرات ہیں کہ میدان سیاست میں جنگ بالاکوٹ سے لے کر ۱۸۵۷ء تک اور ۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک مسلمان سرفروشی سے جہاد کرتے رہے اور علم کے میدان میں تنہاء دارالعلوم دیوبند کا نام کافی ہے۔ جس کے بارے میں مولانا قاسم فرماتے ہیں "دیوبند کوئی مدرسہ نہیں ہے دیوبند تو ۱۸۵۷ء کی ناکامی کی تلافی ہے" اس طرح ولی اللہی مسلک کی نمائندہ دارالعلوم دیوبند نے سیاست میں زبردست حصہ لیا اور جمعیۃ العلماء ہند وجود میں آئی جس سے ریشمی رومال کی تحریک اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام بھی جڑا ہوا ہے۔

شاہ صاحب کے سیاسی نظام کی ایک انوکھی خوبی یہ تھی کہ اس میں تصوف کو خاص اہمیت حاصل تھی آپ نے تصوف کے خاص طریقے کی بیعت کو اپنے سیاسی نظام کی بنیاد بتایا کیونکہ بیعت کا مطلب یہ بھی تھا کہ بیعت کرنے کے لئے جماعت کا سیاسی نظام بھی تسلیم کرلیا ہے۔ اس طرح شاہ صاحب نے ہند میں سچی اسلامی معاشرت اور ریاست قائم کرنے کیلئے منظم عملی تحریک کی بنیاد ڈالی۔[۲۵] آپ نے حکومت اور معاشرے کی اصلاح کیلئے جو کوششیں کیں ان سے حکومت کو تو اس کی نااہلی کے سبب نہ بچاسکے مگر روحانی علمی اور اخلاقی حالت تباہ ہونے سے بچ گئی۔

شاہ صاحب کے نظریات میں بین الاقوامی تحفظات کی اہمیت کو بھی واضح کیا گیا ہے اور آپ نے اپنا جو پروگرام پیش کیا ہے اس کے مطابق معاملات میں آزاد خود مختار علاقے بنائیں جائیں جو اتنے طاقتور ہوں کہ اپنے جیسی دوسری Unit کا مقابلہ کرسکیں اور یہ تمام Units ایک ایسے بین الاقوامی نظام میں منسلک ہوں جو فوجی طاقت کے لحاظ سے اقتدار اعلیٰ کا مالک ہو جس کا فرض ہوگا کہ کسی قوم یا یونٹ کو یہ موقع نہ دے کہ کسی دوسری قوم کے مذہب یا تہذیب پر حملہ کرسکے۔

مجموعی طور پر شاہ ولی اللہ کی سب سے انوکھی خوبی انکا متوازن نقطہ ہائے نظر ہے جس کو انہوں نے عدل یا عدالت کا نام دیا ہے۔[۲۶] اجتماعی نظام کے قائم کرنے کیلئے آپ اسی کو بنیاد مانتے ہیں۔ دوسرے آپ کی تعلیمات میں آپ کی بھرپور کوشش یہ نظر آتی ہے کہ اگر فراخ دلی سے مسلمان آپسی اختلافات حل کریں تو بہت آسانی سے تفرقہ ختم کیا جاسکتا ہے کیونکہ فساد کی اصل جڑ تنگ نظری اور جزئیات کو کلیات سے زیادہ اہمیت دینا ہے۔

اب آخر میں میں اس خاص نکتہ اور وقت کی اہم ضرورت کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں جس کی سب سے پہلے حضرت شاہ ولی اللہ کے مشہور شارح حضرت عبیداللہ سندھی نے نشاندہی کی۔ وہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں ایک خاص قسم کا احساس کمتری پایا جاتا رہا ہے اس احساس کی شدت اور بڑھ جاتی ہے جب اسلامی ممالک کا سفر یا وہاں قیام

کیا جائے۔ دیکھنے میں آتا ہے کہ جس طرح ایک عرب کو اپنے مسلمان ہونے پر فخر ہے اسی طرح اس کو اپنے عربی ہونے پر بھی ناز ہے یہی حال ترکوں اور ایرانیوں کا ہے جبکہ ہندوستانی مسلمانوں کو اگر مسلمان ہونے پر فخر ہوتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ اپنے ہندوستانی ہونے پر شرمندگی کیونکہ اس کے ذہن میں اسلام اور ہندوستانیت دو متضاد چیزیں ہوجاتی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں نے کیونکہ اسلام کو باہر کے علماء اور انکی کتابوں کے ذریعے سیکھا ہے لہٰذا شعوری یا لاشعوری طور پر ذہن میں یہ بات جم جاتی ہے کہ اسلام اور اس کی تعلیمات کا مرکز ہندوستان سے باہر ہے۔ حقیقت میں یہ ایک غلط فکر ہے جو ترقی کے راستہ میں رکاوٹ ہے جبکہ دنیا میں سب سے زیادہ مسلم آبادی یہاں ہے اور دوسری جگھوں سے بہت زیادہ دینی ودنیاوی ترقی کے موقع میسر ہیں۔

اس نقص کا علاج مولانا عبیداللہ صاحب یہ تجویز کرتے ہیں کہ ہمیں زیادہ سے زیادہ ہندوستانی علماء پر اعتماد کرکے انکے ذریعے اسلام سیکھنا چاہئے اس سے دل ودماغ میں انکی عظمت اور ہندوستانیت کا وقار بڑھے گا۔ اس فکر کے سبب اپنے ملک میں ترقی کرنے کا خیال اول درجے پر ہوگا اور دوسری قوموں کے ساتھ ملکر ترقی کرنے کی خواہش دوسرے نمبر پر۔

اس مقصد سے جب ہم حضرت شاہ ولی اللہ جو کہ مسلمان ہیں اور ہندوستانی ہیں کو Study کرتے ہیں تو انکے طفیل ہندوستانیت کو اسلام میں سمو لیتے ہیں اور یہ بات ہمارے دل ودماغ میں نقش ہوجاتی ہے کہ جس طرح ہمیں اپنے مسلمان ہونے پر فخر ہے اسی طرح اپنے ہندوستانی ہونے پر بھی فخر وناز ہے۔[۲۷]

حواشی

۱۔ قاضی جاوید، افکار شاہ ولی اللہ، ادارہ ثقافت پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء ص ۵۸

۲۔ ایضاً ص ۵۷ (بحوالہ محمد اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، نذیر نیازی ص ۱۸۳) (بحوالہ امام ولی اللہ، فیوض الحرمین، اردو ترجمہ پروفیسر محمد سرور ص ۲۹۷)

۳۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت وعزیمت مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ، ۱۹۸۴ء ج ۵، ص ۶۴

۴۔ مولانا سید محمد میاں، علماء ہند کا شاندار ماضی، ایم برادرس کتابستان دہلی، ۱۹۸۵ء، د دوم وسوم، ص ۵

۵۔ شیخ محمد اکرام، رود کوثر، تاج کمپنی، ۱۹۹۱ء ص ۵۸۵ (بحوالہ کتاب التمہید فی ائمہ التجدید بحوالہ شاہ والی اللہ کی سیاسی تحریک)

۶۔ رود کوثر ص ۵۸۲

۷۔ رود کوثر ص ۵۶۴

۸۔ مولانا عبیداللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور انکا فلسفہ، سندھ ساگر اکادمی، لاہور، ۱۹۴۴ء، ص ۲۱۰ (بحوالہ تفہیمات جلد ۲ ص ۲۰۲ پر تحریک سلوک (تلاش حق) طریقت تزکیہ باطن، صوفیوں کا سلسلہ جس سے روحانی کمال حاصل ہو۔

۹۔ آزاد فاروقی، ہندوستان میں اسلامی علوم وادبیات، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی، دسمبر۸۶، ص ۱۳۵ (لیکچر سعید احمد اکبر آبادی)

۱۰۔ سید عابد حسین، ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں، سید عابد

حسین میموریل ٹرسٹ جامعہ نگر نئی دہلی، ۱۹۹۱ء ص ۷۱-۷۲

۱۱۔ رودکوثر ص ۵۸۴-۵۸۵

۱۲۔ رودکوثر ص ۵۶۷

۱۳۔ حضرت عبید اللہ سندھیؒ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ ساگر اکادمی لاہور سن ۱۹۴۴ء ص ۱۵۳

۱۴۔ شیخ محمد اکرام رودکوثر

۱۵۔ سید محمد میاں صاحب، علماء ھند کا شاندار ماضی، کتابستان دہلی، ۱۹۸۵ء ج ۲، ۳، ص ۷-۱۸۔

اشتراکیت : ایک اعتدال پسند نظریہ جس کے مطابق ذرائع پیداوار پر عوام کی مشترکہ ملکیت ہونی چاہئے۔ Socialism اجتماعیت : ایک نظریہ جس کے مطابق ملکیت انفرادی نہیں اجتماعی ہونی چاہئے۔

۱۶۔ تاریخ دعوت وعزیمت ص ۲۵۳-۲۵۴۔ (بحوالہ ازالہ الخفا)

۱۷۔ ایضاً ص ۲۶۷-۲۶۹۔

۱۸۔ علماء ھند کا شاندار ماضی ص ۳۴

۱۹۔ ایضاً ص ۲۰ (بحوالہ الخیر الکثیر ۱۰۷)

۲۰۔ ایضاً ص ۱۰ (بحوالہ السرور التاریخیں، مبحث الاتفاق الثالث وحجۃ اللہ البالغۃ ج ۲۔ ص ۱۵۷۔

۲۱۔ افکار شاہ ولی اللہ ص ۱۰۶۔

۲۲۔ تاریخ دعوت وعزیمت ص ۲۰۹ (بحوالہ شاہ والی اللہ کے سیاسی مکتوبات خلیق احمد نظامی ۲۸)

۲۳۔ تاریخ دعوت وعزیمت ص ۳۱۷ (بحوالہ سیاسی مکتوبات ص ۱۲)

۲۴۔ افکار شاہ ولی اللہ ص ۱۱۷

۲۵۔ مسلماں آئینہ ایام میں ص ۷۲۔

۲۶۔ رودکوثر ص ۵۷۴-۵۷۵۔

۲۷۔ شاہ ولی اللہ اور انکا فلسفہ ص ۲۱۲-۲۱۵۔

سطوت ریحانہ

باحثہ بادیہ

مصر میں آزادی نسواں کی ایک معتدل اا فکر علم بردار

ایک طویل عرصہ سے مصری عورت جہالت اور قدیم روایات کی بیڑیوں میں جکڑی ہوئی تھی۔ وہ تعلیم اور دیگر معاشرتی حقوق سے تقریباً محروم تھی۔ اگر اسے تعلیم دی بھی جاتی تو بس اتنی کہ وہ گھر ہی میں رہ کر حروف شناس ہوجائے اور کچھ لکھنا پڑھنا سیکھ لے۔ اگرچہ انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں لڑکیوں کی تعلیم کے لئے کچھ مدرسے قائم کئے گئے مگر عموماً طبقہ اشراف ان میں اپنی لڑکیوں کو بھیجنا پسند نہیں کرتا تھا۔ گویا ان کا گھر سے باہر نکلنا ایک معیوب بات تھی۔ عورتیں مردوں کی جانب سے طرح طرح کے مظالم کا نشانہ بنتیں مگر ان کے خلاف آواز بلند کرنے کی انہیں اجازت نہ تھی۔

انیسویں صدی میں حقوق نسواں کی کوششیں

انیسویں صدی میں جب مصر کی آزادی کے لئے بعض آوازیں اٹھنے لگیں اور اہل مصر وطن کو غلامی سے نجات دلانے کے لئے کوشاں ہوئے تو اس موقع پر بعض مفکرین اور مصلحین ایسے بھی میدان میں آئے جنھوں نے عورت کو جہالت اور پستی سے نکالنے اور اس کے کھوئے ہوئے وقار کو بحال کرنے کی کوشش کی۔

محترمہ سطوت ریحانہ، ۱/۱۰۳ ۴اے، سرسید نگر، علیگڑھ

اور اسے وہ تمام حقوق دلانے کی جدوجہد کی جن سے وہ اب تک محروم تھی۔ اس سلسلے میں رفاعہ رافع طہطاوی[۲] (۱۸۰۱ء—۱۸۷۳ء) علی پاشا مبارک[۳] (۱۸۲۴ء—۱۸۹۳ء)، احمد فارس شدیاق[۴] (۱۸۰۴ء—۱۸۸۸ء) عبداللہ ندیم[۵] (۱۸۴۴ء—۱۹۰۸ء) اور محمد عبدہ[۶] (۱۸۴۹ء—۱۹۰۵ء) جیسی شخصیات نمایاں نظر آتی ہیں۔ انہوں نے عورت کے درد کو محسوس کیا اور اس کی حق تلفیوں کے خلاف آواز بلند کی۔ مگر ان کی دعوت صرف عورت کی تعلیم ہی تک محدود تھی۔ زندگی کے دیگر مسائل پر اگر انہوں نے کچھ کہا بھی تو بس سرسری طور سے اور نہایت ہی مدھم آواز میں۔ جو عورت کے حقوق کی بازیابی کے سلسلہ میں کچھ زیادہ مفید ثابت نہ ہوسکی۔ البتہ اس میدان میں قاسم امین[۷] (۱۸۶۳ء—۱۹۰۸ء) بہت نمایاں نظر آتے ہیں۔ انہوں نے عورت کی تعلیم وتربیت کے ساتھ ساتھ دوسرے مسائل پر بھی خصوصی توجہ دی۔ اور پوری جرأت کے ساتھ تعلیم اور دیگر معاشرتی حقوق کی بات کہی۔ مثلاً مرد وعورت کا آزادانہ اختلاط، حجاب، نکاح، تعدد ازدواج اور طلاق جیسے موضوعات پر انہوں نے اظہار خیال کیا۔ ان خیالات پر مشتمل ان کی دو کتابیں تحریر المراۃ اور المراۃ الجدیدۃ یکے بعد دیگرے منظر عام پر آئیں۔ ان کتابوں میں انہوں نے عورت کو اپنا حجاب اتار پھینکنے، بغیر کسی ناگزیر ضرورت کے تعدد ازدواج کو ممنوع قرار دینے اور طلاق کا اختیار مرد سے لیکر قاضی کے حوالے کردینے کی بات کی تھی۔ چنانچہ ان دونوں کتابون کا شائع ہونا تھا کہ مصری معاشرہ میں قاسم امین کے خلاف شدید رد عمل ہوا۔ علماء وفضلاء نے ان کے خیالات کو بدعت قرار دیا اور ان کی مخالفت میں بہت سی کتابیں اور رسائل واخبارات میں بے شمار مقالے لکھے گئے۔ جب کہ بہت سے لوگوں نے ان خیالات کی حمایت بھی کی۔ ابھی مخالفت وحمایت کا بازار گرم ہی تھا کہ اس میدان میں ایک اور شخصیت نمودار ہوئی جس نے مستقبل میں مصری عورت کو تاریکیوں سے نکالنے کی امید دلائی اور اس کے سامنے ایک صالح نمونہ پیش کیا دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ شخصیت ایک خاتون کی تھی جن کا نام ملک حفنی ناصف ہے اور جو بعد میں باحثۃ بادیہ کے نام سے مشہور ہوئیں۔[۸]

حالات زندگی

باحثہ بادیہ ۱۸۸۶ء میں قاہرہ میں پیدا ہوئیں۔ ان کے والد حفنی ناصف ایک علم دوست انسان تھے۔ اس زمانے میں جبکہ لڑکیوں کی تعلیم کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہ دیکھا جاتا تھا انہوں نے باحثہ بادیہ کے لئے تحصیل علم کے مواقع فراہم کئے۔ مختلف ابتدائی مدارس میں تعلیم پانے کے بعد باحثہ بادیہ ۱۸۹۳ء میں مدرسہ السنیہ میں داخل ہوئیں جسے ۱۸۷۳ء میں مصر کے حکمراں خدیو اسماعیل کی تیسری بیوی چشم آفت ھانم نے مدرسہ السیوفیہ کے نام سے قائم کیا تھا۔ اس مدرسہ میں لڑکیاں قرآن حفظ کرنے کے ساتھ حساب، جغرافیہ، تاریخ، سلائی اور کڑھائی وغیرہ سیکھتی تھیں۔ بعد میں وزارت تعلیم نے لڑکوں اور لڑکیوں کو تعلیمی میدان میں برابر کرنے کے لئے لڑکوں کے ساتھ لڑکیوں کو بھی عام امتحانات میں شرکت کی اجازت دے دی۔ باحثہ بادیہ وہ پہلی خاتون ہیں جو ۱۹۵۰ء میں لڑکوں کے ساتھ امتحان میں شریک ہوئیں اور پہلی ڈگری حاصل کی۔ اس وقت وہ چودہ سال کی تھیں۔ کچھ ہی عرصہ کے بعد وزارت تعلیم نے معلّمات کی ایک ٹیم تیار کرنے کی غرض سے ایک شعبہ قائم کیا۔ باحثہ بادیہ اس شعبہ سے منسلک ہوگئیں اور ۱۹۰۳ء میں انہوں نے تدریس کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے بعد انہوں نے وہیں ایک معلمہ کی حیثیت سے درس وتدریس کا فریضہ انجام دینا شروع کیا۔[۹]

تعلیم نسواں کے فروغ کے لیے کوششیں

اپنی تعلیم کے دوران ہی باحثہ بادیہ کو مصری معاشرے کی اور خاص کر عورت کی ابتری اور پستی کا شدید احساس تھا۔ اور وہ اپنے آپ کو اسی حیثیت سے تیار کررہی تھیں۔ لڑکیوں کی تعلیم سے ناواقفیت اور جہالت ان کے لئے شدید تکلیف کا باعث بنی ہوئی تھی۔ وہ ہردم اسی کے لئے بے چین رہتی تھیں۔ اور اس کو ختم کرنے کے لئے کوشاں رہتی تھیں۔ وہ اعلیٰ طبقے کے گھروں میں جاتیں اور والدین کو آمادہ کرتیں کہ وہ

اپنی لڑکیوں کو تعلیم دلانے کے لئے مدرسہ میں داخل کریں۔ وہ انہیں یقین دلاتیں کہ ان لڑکیوں کی وہ مکمل نگرانی رکھیں گی۔ ان کی اس تحریک سے اعلی طبقہ میں لڑکیوں کو تعلیم دلانے کا رجحان پیدا ہوا۔ انہوں نے لڑکیوں کی تعلیم پر زور دینے کے لئے جریدہ المئوید میں مختلف مقالات اور قصائد بھی شائع کروائے۔ ۱۹۰۷ء میں باحثہ بادیہ کی شادی ہوجانے کی بنا پر انہیں پیشہ تدریس سے الگ ہونا پڑا لیکن انہوں نے تعلیم نسواں کے فروغ کے لئے اپنی مہم جاری رکھی۔ اور تحریر و تقریر سے لوگوں کو اس کی اہمیت کی طرف متوجہ کرتی رہیں۔[10]

باحثہ بادیہ نے مصری معاشرہ کے عوامی مسائل سے بھی دلچسپی رکھی اور ایک عملی نمونہ پیش کیا کہ ایک مسلمان عورت اپنے مخصوص دائرہ کار میں رہتے ہوئے کیونکر عوامی خدمات انجام دے سکتی ہے۔ انہوں نے جنگ طرابلس کے دوران اس کے متاثرین کی مدد کے لئے فیوم کی عورتوں کے درمیان تقریر کرکے سیکڑوں جنیہ جمع کئے۔ پہلی جنگ عظیم کے متاثرین کی مدد کے لئے تن تنہا سو قمیص اور سو چادریں تیار کرکے ہلال احمر کے حوالہ کیں اپنے گھر میں عورتوں کی طبی تعلیم کے لئے ایک مدرسہ قائم کیا اور اس کے لئے ماہر معلّمات کی خدمات حاصل کیں۔[11]

معاشرتی مسائل سے دلچسپی :

باحثہ بادیہ نے ایک پاکیزہ معاشرہ کو وجود میں لانے کے لئے تعلیم نسواں کے ساتھ ساتھ دیگر معاشرتی مسائل کو بھی اپنا موضوع بحث بنایا۔ مثلاً نکاح، تعدد ازدواج، حجاب اور بے پردگی و آزادانہ اختلاط پر بھی کھل کر بحث کی۔ انہوں نے اپنے قلم اور زبان کے ذریعہ لڑکیوں کو ان کی ذمہ داریوں کا احساس دلایا اور جگہ جگہ ان کی ان معمولی غلطیوں کی بھی نشاندہی کی جن سے خاندان تباہی و بربادی کا شکار ہوجاتا ہے۔ انہوں نے لڑکیوں کو معاشرہ کا ایک اہم حصہ بتایا اور انکی صحیح اسلامی تربیت پر ان کے سرپرستوں کو ابھارا۔ انہوں نے عورت کے لئے پردہ کو ضروری قرار دیا اور بے پردگی و عریانی کو موجب

فساد بتایا۔ مرد و عورت کے آزادانہ اختلاط کی انہوں نے سخت مذمت کی اور عورت کا بن سنور کر اور زیب و زینت سے آراستہ ہو کر گھر سے نکلنا معیوب بتایا۔

حقوق نسواں سے متعلق دس مطالبات : .

باحثہ بادیہ نے عورتوں کے حقوق کی پر زور طریقے سے حمایت کی۔ ۱۹۱۱ء میں انہوں نے مصر میں منعقدہ ایک کانفرنس میں تقریر کی جس میں عورتوں کے حقوق سے متعلق درج ذیل دس مطالبات پیش کئے :

۱۔ لڑکیوں کو دینی تعلیم یعنی قرآن و سنت کی تعلیم دی جائے۔

۲۔ لڑکیوں کے لئے ابتدائی اور ثانوی تعلیم کے مواقع فراہم کئے جائیں اور ابتدائی تعلیم کو ملک کے تمام طبقوں کے لئے لازمی قرار دیا جائے۔

۳۔ علم امور خانہ داری کی نظری و عملی تعلیم نیز قوانین حفظان صحت، تربیت اطفال (فرسٹ ایڈ) وغیرہ کی تعلیم دی جائے۔

۴۔ لڑکیوں کی ایک خاص تعداد کو جو مصری عورتوں کی ضرورت کے لئے کافی ہو۔ علم طب اور فن تعلیم حاصل کرنے میں لگایا جائے۔

۵۔ عورتوں کو اعلیٰ تعلیم کے مواقع حاصل ہوں اور وہ اس سلسلہ میں مکمل آزادی سے بہرہ ور ہوں۔

۶۔ لڑکیوں کو بچپن ہی سے راست گوئی، محنت، صبرواستقلال اور دیگر اچھی باتوں کی تربیت دی جائے۔

۷۔ پیغام نکاح کے سلسلے میں شرعی طریقہ کی پابندی کی جائے اور کسی مرد اور عورت کے درمیان اس وقت تک نکاح نہ ہو جب تک کہ وہ کسی محرم کی موجودگی میں ایک دوسرے کو دیکھ نہ لیں۔

۸۔ حجاب اختیار کرنے اور گھر سے باہر نکلنے میں آستانہ کی ترکی عورتوں کا طریقہ اختیار کیا جائے۔

۹۔ ملکی فلاح و بہبود کو مد نظر رکھا جائے اور حتی الامکان اشیاء و اشخاص کے معاملے میں "غیر ملکی" کو ترجیح نہ دی جائے۔

۱۰۔ مرد اس امر کا اہتمام کریں کہ اصول مذکورہ بالا پر عمل کیا جا سکے۔[۲]

حقیقت تو یہ ہے کہ باحثہ بادیہ نے اپنی دعوت کے لئے انہی نکات کو بنیاد بنایا جنہیں قاسم امین اس سے قبل پیش کر چکے تھے۔ مگر موصوفہ نے ان کے سلسلے میں جادہ اعتدال سے انحراف نہیں کیا اور اپنی دعوت میں اسلامی تعلیمات کو پوری طرح ملحوظ رکھا۔ اس حقیقت کا احمد لطفی السید نے بھی اعتراف کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

> "آزادی نسواں کے سلسلہ میں باحثہ بادیہ کی روش اعتدال پر قائم تھی اور اس سلسلہ میں انہوں نے اسلامی شریعت کو پیش نظر رکھا۔[۳]"

باحثہ بادیہ کو انگریزی اور فرانسیسی دونوں زبانوں پر عبور حاصل تھا۔ اس کے علاوہ وہ دوسری زبانوں سے بھی واقفیت رکھتی تھیں۔[۴] ۱۹۱۸ء میں ۳۳ ر سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔[۵]

تصانیف

باحثہ بادیہ نے دو کتابیں تصنیف کیں۔ ایک النسائیات اور دوسری حفوف النساء موخر الذکر کتاب زیور طباعت سے آراستہ نہ ہو سکی۔ النسائیات دو جلدوں پر مشتمل تھی۔ اس کا صرف پہلا حصہ شائع ہو سکا۔[۶] یہ کتاب ان کی ان تقریروں اور مقالات کا مجموعہ ہے جو الحریدہ میں انہوں نے عورتوں کے مسائل پر لکھے تھے۔ ان مقالات کی تعداد چوبیس ہے۔ ان میں معاشرتی اور اخلاقی موضوعات زیر بحث آئے ہیں۔ اپنے مباحث کی بنا پر اس کتاب کو مصر کے علمی و فکری حلقوں میں بہت شہرت حاصل ہوئی۔

خیالات

النسائیات کے حوالے سے معاشرتی مسائل پر باحثہ بادیہ کے خیالات کا

مطالعہ دلچسپی کا باعث ہوگا۔

آزادی رائے

مصری معاشرہ میں لڑکیوں کی شادی کے وقت ان کی مرضی معلوم کرنا ایک معیوب بات تھی۔ والدین کو پورا اختیار تھا کہ وہ جس سے چاہیں ان کی شادی کردیں۔ وہ کہتی ہیں کہ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی دونوں کی زبردستی شادی دینی تعلیمات اور انسانی عظمت کے خلاف ہے۔ وہ باپ کو مخاطب کرکے کہتی ہیں :

> ”تم نہ زبردستی کھاتے ہو نہ زبردستی سوتے ہو پھر اپنے بیٹے یا بیٹی کی شادی میں کیوں زبردستی کرتے ہو[۱۷]“

اسی طرح وہ لوگ جو زیادہ مہر ملنے کی لالچ میں اپنی بیٹیوں کو بھینٹ چڑھا دیتے ہیں ان کی انہوں نے شدید مخالفت کی۔ انہوں نے کہا کہ عورت کوئی سامان تجارت نہیں جسے خریدا اور بیچا جائے۔ جو لوگ صرف مال کو ترجیح دیتے ہیں ان سے وہ کہتی ہیں :

> ”انہیں کیا ہوجائے گا اگر ان کی بیٹی مالدار نہ ہونے کے باوجود خوشحال زندگی گزارے[۱۸]“

ان کا خیال ہے کہ شادی ایک بڑی ذمہ داری ہے۔ یہ خاندان کو وجود میں لانے کا پہلا قدم ہے۔ اور پھر خاندان سے ایک پورا معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ اس کے لئے عورت کو پہلے سے ذہنی طور پر پوری طرح تیار ہونا ضروری ہے۔

کم سنی کی شادی

وہ لڑکیوں کی صحیح تعلیم وتربیت کو ضروری خیال کرتی ہیں۔ تاکہ وہ زوجیت کے فرائض بخوبی انجام دے سکیں۔ شوہر کو خوش رکھ سکیں اور ایک ایسی نسل کو پروان چڑھائیں جو وطن کے بہترین خادم بن سکیں۔ چنانچہ وہ کم سنی کی شادی کی شدید مخالف

ہیں۔ کیونکہ مختلف وجوہ کی بنا پر لڑکی اپنی ذمہ داریوں کو بخوبی انجام نہیں دے سکتی۔ اسی طرح وہ اس بات کی بھی مخالف ہیں کہ ایک عمر رسیدہ شخص کی شادی ایک کم سن لڑکی سے کردی جائے۔ شادی کے وقت دونوں کی عمروں میں برابری کا خیال رکھا جائے۔ تاکہ دونوں پرسکون زندگی گزار سکیں۔ چنانچہ وہ کہتی ہیں :

> ”زوجین کی عمروں میں یکسانیت پر بڑی حد تک موافقت اور محبت کا دارومدار ہوتا ہے۔ ضروری ہے کہ لڑکی کی شادی اس وقت کی جائے جب وہ نکاح کی اہل اور اس کے مسائل برداشت کرنے کے لائق ہوجائے۔ ایسا سولہ سال سے پہلے نہیں ہونا چاہئے۔ کم عمر لڑکیوں کی شادی کھلواڑ ہے۔ اس میں متعدد وجوہ سے امّت کی شقاوت ہے۔ **مثلاً اس صورت** میں ازدواجی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ جس کا نتیجہ **ہمیشہ ناموافقت یا علیحدگی** کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ کثرت سے بچوں کی اموات ہوتی ہیں۔ نسل کمزور ہوتی ہے۔ اور عورتیں اعصابی امراض نیز دیگر نسوانی امراض کا شکار ہوجاتی ہیں۔ دو مختلف عمر کے جوڑوں کے باہم نکاح میں بچے کمزور ہوتے ہیں اور زوجین میں ناموافقت پیدا ہوتی ہے نیز فطرت کا دقیق نظام بدل جاتا ہے۔[۱۹]“

زن و شو کے تعلقات

ان کا خیال ہے کہ مرد اور عورت کے مزاج میں اختلاف کا ہونا عین ممکن ہے۔ عورت کا کسی معمولی بات پر ہنگامہ کرنا اور ہر بات کی شکایت کرتے رہنا خاندان کے بگاڑ کا سبب بن سکتا ہے۔ یہی وہ چھوٹی چھوٹی چیزیں ہیں جو تعلقات پر برا اثر ڈالتی ہیں۔ مرد اپنی بیوی اور بچوں کو آرام پہنچانے کے لئے جانفشانی کرتا ہے۔ چنانچہ عورت کو بھی چاہئے کہ وہ حلم وبردباری کا ثبوت دے اور مرد کا خندہ پیشانی سے استقبال کرے وہ کہتی ہیں :

> "ہر دو شریکوں میں بسا اوقات معمولی اختلافات پیدا ہوجاتے ہیں لیکن وہ لوگ ان کی تشہیر نہیں کرتے۔ پھر ان سے بڑھ کر اختلافات پر پردہ ڈالنے کا مستحق کون ہے جو زندگی بھر کے شریک ہوں یعنی زوجین، عقلمند وہ ہے جو معمولی اختلاف پر توجہ نہیں دیتا بلکہ اس سے اعراض کرکے اس کا ازالہ کرتا ہے۔[۲۰]"

عورت کو نصیحت کرنے کے بعد وہ مرد کی طرف بھی متوجہ ہوتی ہیں۔ اور اس کے بھی مختلف عیوب کی نشاندہی کرتی ہیں۔

وہ کہتی ہیں کہ مرد عورت کو گھر میں قید کرکے اس کی آزادی، اس کے مال اور اس کی ہر چیز پر قبضہ کرلیتا ہے۔ اور اسے اپنی خوشی، غم اور دیگر مسائل میں شریک نہیں کرتا۔ وہ اپنی بیوی کو ایک خادمہ سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں دیتا۔ لڑکوں اور لڑکیوں کی تعلیم میں فرق کرتا ہے اور لڑکوں کو لڑکیوں پر ترجیح دیتا ہے اس سے ایک پرامن معاشرہ کہاں وجود میں آسکتا ہے؟ چنانچہ وہ مردوں سے یوں مخاطب ہیں :

> "اس ظلم واستبداد کے ساتھ آخر مرد کیونکر امید کرسکتے ہیں کہ امت کی اصلاح ہوگی اور اس کے افراد میں آزادی اور دستور کی محبت پائی جائے گی؟ خدا کی قسم اگر ہمارے مرد ہم پر توجہ دیں اور ہمارے ساتھ احترام کا مظاہرہ کریں تو ہم بھی ان کی مرضی کے مطابق ہونگے۔ ہماری مثال تو آئینہ جیسی ہے جس میں ان کی تصویر نظر آتی ہے۔ ہم بھی دل رکھتے ہیں۔ جس میں اسی طرح کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے احساسات وہ خود رکھتے ہیں۔ اگر وہ ہماری اصلاح چاہتے ہیں، تو پہلے انہیں خود اپنی اصلاح کرنا چاہئے ورنہ انہیں خود اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ وہ کیا کررہے ہیں[۲۱]؟"

مرد اور عورت دونوں کو اللہ نے ایک دوسرے کے لئے باعث سکون بنایا ہے اور

یہ سکون اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جبکہ دونوں مل جل کر رہیں اور ان کے درمیان تعلقات خوشگوار ہوں۔ وہ کہتی ہیں :

> ”اللہ تعالیٰ نے مرد اور عورت کو اس لئے پیدا نہیں کیا ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے بغض اور نفرت رکھیں بلکہ اس نے انہیں اس لئے پیدا کیا ہے تاکہ ایک دوسرے سے سکون حاصل کریں۔ اور دنیا آباد ہو۔ اس لئے کہ ان دونوں کے یکجا رہنے ہی میں دنیا کی بقا ہے، اگر مرد ایک خطہ زمین میں ہوں اور عورتیں دوسری جگہ الگ تھلگ ہوں تو دونوں گروہ فنا کے گھاٹ اتر جائیں گے۔[۲۳]“

تعدد ازدواج اور طلاق :

وہ تعدد ازدواج اور طلاق کے رجحانات پر شدید تنقید کرتی ہیں۔ اور ان کے غیر مشروط استعمال کو حقوق نسواں کی پامالی سے تعبیر کرتی ہیں۔ ان کے نزدیک یہ بات کتنی عجیب وغریب ہے اور اس سے عورت کی کتنی بے چارگی ظاہر ہوتی ہے کہ غیظ وغضب میں شوہر کے منہ سے نکلنے والا ایک لفظ اس کا مستقبل تاریک کردے۔ ان کا خیال ہے کہ اگر اسلامی شریعت کے مطابق تعدد ازدواج اور طلاق کا استعمال ہو تو بہت سے وہ مسائل پیدا نہیں ہوں گے جن کا آج عورت شکار ہے وہ کہتی ہیں :

> ”عورت کے حقوق کی اس سے بڑھ کر توہین اور پامالی کیا ہوگی کہ غصہ میں آکر شوہر کے منہ سے نکلنے والا ایک لفظ ان دونوں کے درمیان تفریق کردے، اور ان کا اتحاد پارہ پارہ ہوجائے؟ تاریک مستقبل میں اس کے لئے امید کی کون سی کرن ہوگی جب کہ اسے کچھ نہ معلوم ہو کہ اس کی بنیاد کب ڈھ جائے گی؟ دین میں تعدد ازدواج اور طلاق کی اجازت اس طرح غیر مشروط طور پر نہیں دی گئی ہے جس طرح کہ آج ہمارے مرد اس کا استعمال کرتے ہیں۔ بلکہ اس کے لئے شروط وقیود

ہیں جنکی اگر پابندی کی جائے تو بے چاری عورتیں ان کا مظلومانہ شکار نہیں ہونگی۔[۲۳]"

حجاب

عورت کی بے پردگی اور مرد و عورت کے درمیان آزادانہ اختلاط کے سلسلے میں باحثہ بادیہ نے دوٹوک انداز میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے اس زمانے میں مصلحین کے دو فریق تھے اور دونوں اپنی انتہاؤں پر تھے۔ ایک فریق کا خیال تھا کہ مصری عورت کی پسماندگی اور جہالت کا واحد سبب پردہ ہے۔ اس سے نکلنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ پردے کو اتار پھینکے۔ دوسرا فریق کہتا تھا کہ عورت کو زیادہ آزادی مل جانے سے اس میں بگاڑ آجائے گا۔ اور اس کے اعلی تعلیم حاصل کرلینے اور اپنی خانگی ذمہ داریوں کو چھوڑ کر معاشی میدان میں جدوجہد کرنے سے معاشرہ میں فساد برپا ہوجائے گا۔ اس لئے اسے پردے میں رہتے ہوئے معمولی تعلیم پر اکتفا کرنا چاہیے۔ باحثہ بادیہ نے ان دونوں نقطہ ہائے نظر پر تنقید کی۔ اور ان کے خیالات کو غیر مستقیم بتایا۔ وہ اپنی سہیلی محازیادہ کو ایک خط میں لکھتی ہیں :

> "ہم میں سے ہر شخص لڑکی کی ترقی اور اس کی روشن خیالی کا خواہشمند ہے اور اس کو اس طرح تیار کرنا چاہتا ہے کہ وہ نیک بیوی بنے اور ایسی ماں ہو جو اپنے فرزندوں اور وطن کو فائدہ پہنچائے۔ لیکن اصلاح کے ہر داعی کا الگ الگ رخ ہے۔ ان میں سے بعض لوگ وہ ہیں جن کا خیال ہے کہ پسماندگی اور جہالت کا واحد سبب حجاب ہے ان کا خیال ہے کہ مصری عورت فورا بے پردہ ہوجائے۔ انہوں نے یہ چیز فراموش کردی کہ ایک تاریک اور مانوس مرحلے سے غیر مانوس مرحلے (جس میں کہ حیرت انگیز اور زرق برق اور پرکشش چیزیں نگاہوں کو خیرہ کرتی ہیں) کی طرف منتقلی کا ارادہ کرتے وقت احتیاط کو ملحوظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔

ایک دوسرا فریق بے پردگی میں کوئی فائدہ نہیں دیکھتا۔ وہ کہتا ہے کہ حجاب علم کے منافی نہیں ہے۔ اور عورت کو آزادی دے دینے سے آخرکار اس میں فساد پیدا ہوجائے گا۔ اگر عورت کی تعلیم وتربیت ہونے لگے گی تو اس سے انتشار پیدا ہوگا۔ اور وہ مستقبل میں اپنی اصل ذمہ داریوں کے حدود سے تجاوز کرجائے گی جیسا کہ آج مغرب کی عورت کا حال ہوگیا ہے۔[۲۴]

مرد و زن کا اختلاط

باحثہ بادیہ کو مرد و عورت کا آزادانہ اختلاط سخت ناپسند تھا۔ ان کا خیال تھا کہ آج جبکہ عورتوں میں جہالت عام ہے۔ اور مردوں کے اخلاق درست نہیں ہیں ان کے درمیان آزادانہ اختلاط سے فتنہ وفساد برپا ہوگا۔ ان کا کہنا تھا کہ پہلے عورت کو صحیح تعلیم وتربیت سے آراستہ کیا جائے۔ اور نئی نسل کے اخلاق کو سدھارا جائے اور اسے تہذیب وشائستگی سکھائے جائے اس کے بعد ہی کسی حد تک اختلاط کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ وہ کہتی ہیں :

> "ایک طرف مصر کی عورتوں میں یہ انتہائی جہالت ہے۔ اور دوسری طرف یہاں کے مردوں کی اکثریت میں فساد جڑ پکڑ گیا ہے۔ ان حالات میں مرد اور عورت کے درمیان اختلاط کو جائز نہیں قرار دیا جاسکتا۔ میری رائے میں ابھی وقت نہیں آیا ہے کہ پردے کو ختم کردیا جائے۔ پہلے عورت کو کما حقہ تعلیم دو، اس کی صحیح تربیت کرو، نئی نسل کو تہذیب یافتہ بناؤ، اپنے اخلاق درست کرو، اس طرح جب پوری قوم تہذیب یافتہ ہوجائے تب عورت کو اس کے حال پر چھوڑ دو کہ وہ ان چیزوں کو اختیار کرے جو اس کے اور قوم کے مفاد میں ہوں۔[۲۵]"

ان کا خیال تھا کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان مغربی طرز کا اختلاط دین کے موافق نہیں۔ کیونکہ یہ فساد کو جنم دیتا ہے اور اخلاق کو بگاڑتا ہے، لیکن اس سے ان کا

مقصد یہ نہیں کہ عورت کو ہمیشہ کے لئے گھر میں قید کردیا جائے۔ ان کے نزدیک جہاں ایک طرف ایسا سخت پردہ بھی پسندیدہ نہیں کہ عورت اپنی پوری زندگی چہاردیواری میں محصور ہوکر گزاردے وہیں وہ یورپی عورتوں کی طرح کی بے پردگی اور آزادانہ اختلاط کو بھی سخت ناپسند کرتی ہیں۔ وہ کہتی ہیں :

> مردوں کو شکایت ہے کہ ہم سڑکوں پر بے پردہ گھومتی ہیں۔ ان کی یہ شکایت بجا ہے۔ اس لئے کہ ہم اس معاملے میں مالوف اور جائز کی حد سے آگے نکل گئے ہیں۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ ہم حجاب کو اختیار کئے ہوئے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہم نہ حجاب کے پابند ہیں اور نہ ہی ہم نے بے پردگی اختیار کی ہے۔ میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ ہم اس طرح کا حجاب اپنے اوپر لازم کرلیں جیسی ہماری دادیاں کرتی تھیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ وہ حجاب نہیں۔ بلکہ زندگی درگور کے مانند ہے۔ ایک خاتون اپنی پوری زندگی گھر کی چہار دیواری کے اندر گزار دیتی تھی۔ اگر کبھی گھر سے باہر نکلنے کی نوبت آتی تو اسے پالکی میں بٹھا کر لے جایا جاتا تھا۔ اسی طرح میں اس طرز کی بے پردگی اور مردوں سے اختلاط بھی نہیں چاہتی جو یورپی عورتیں اختیار کرتی ہیں۔ اس لئے کہ اس میں ہماری ہلاکت ہے۔ اگر بچپن ہی سے ہمیں بے پردگی کا عادی بنادیا جائے اور ہمارے مرد اس کے لئے تیار ہوں تو میں اجازت دوں گی کہ جو عورت چاہے بے پردہ رہ سکتی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ پوری قوم ابھی اس کے لئے تیار نہیں ہے۔[۳۶]"

مغربی تہذیب سے کسب واستفادہ

مصر میں آزادی نسواں کی آواز مغربی اقوام کی نقالی میں اٹھی تھی۔ باحثہ بادیہ نے مغربی تہذیب سے کسب واستفادہ کے موضوع پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے

کہ ہر چیز میں مغربی تمدن سے استفادہ ہمارے لئے ضروری نہیں ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ ہمارا تشخص اس میں گم ہو کر رہ جائے، اور زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ ہمارا وجود بھی فنا ہو جائے۔ وہ کہتی ہیں :

> "اگر ہم صحیح معنی میں ایک قوم بننا چاہتے ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ مغربی تمدن سے صرف وہی چیزیں لیں جو ضروری اور نفع بخش ہوں۔ اور انہیں بھی اپنے سانچے میں ڈھال کر اختیار کریں تا کہ وہ ہماری عادات اور ہمارے ملک کے مزاج کے موافق ہو جائیں۔ ہم ان سے علم، نشاط، ثابت قدمی اور لگن سیکھیں، ہم ان سے تعلیم و تربیت اور ترقی کے وسائل حاصل کریں تاکہ اپنے ضعف کو طاقت سے بدل دیں۔ عزت و شرف اور آزادی و استقلال کے عرف میں یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اپنی شخصیت کو مغرب میں گم کردیں، یہاں تک کہ ہماری رہی صحیح قوت بھی اس کی زبردست قوت کے سامنے فنا ہو جائے۔[۲۷]"

وہ مزید لکھتی ہیں :

> "اے قوم! تمدن کی چکاچوند تمہاری نگاہوں کو خیرہ نہ کردے۔ اپنی لڑکیوں کی اسلامی تربیت کرو، البتہ دوسرے تمدن کی اچھی چیزوں کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔[۲۸]"

عورت کے سیاسی حقوق :

باحثہ بادیہ کے زمانے میں عورت کے سیاسی حقوق کا مطالبہ اٹھنے لگا تھا۔ انہوں نے اس کی شدید مخالفت کی۔ ان کے نزدیک اگر عورت مرد کے دوش بدوش جنگوں میں حصہ نہیں لے سکتی اور مشقت کے دوسرے کام نہیں کرسکتی تو اسے پارلیمنٹ کی کرسیوں پر بیٹھنے کا کیا حق ہے؟ وہ کہتی ہیں :

> ”جو عورتیں انتخابات کے حق کا مطالبہ کرتی ہیں۔ ان کا مطالبہ اگرچہ محض ایک حق کا ہے لیکن اس طرح وہ اپنے آپ پر بھی ظلم کرتی ہیں۔ اور مرد کی بھی حق تلفی کرتی ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی اپنا سینہ توپ کے گولوں اور جنگ میں مقابلہ کے لئے آگے نہیں کرتی تو پھر وہ کیوں پارلیمنٹ کی کرسیوں پر مرد کے دوش بدوش بیٹھنا چاہتی ہے[۲۹]؟“

خلاصہ یہ کہ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں باحثہ بادیہ نے آزادی نسواں کے میدان میں اہم خدمات انجام دیں۔ عورتوں کی تعلیم و تربیت اور دیگر حقوق کے بارے میں پوری جرأت کے ساتھ آواز بلند کی۔ انہوں نے انہی موضوعات پر اظہار خیال کیا جن پر اس سے پہلے قاسم امین اظہار خیال کرچکے تھے۔ لیکن قاسم امین کے برخلاف ان کی کوئی مخالفت نہیں ہوئی۔ اور تمام طبقوں کی طرف سے ان کو تائید حاصل ہوئی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان کے خیالات میں توازن اور اعتدال پایا جاتا ہے۔ اور وہ انتہاپسندی سے محفوظ ہیں جو قاسم امین کی تحریروں میں پائی جاتی ہے۔

حواشی

۱۔ دیکھئے: تطور النهضة النسائية فی مصر۔ الدکتور ابراہیم عبدہ۔ الدکتورۃ دریہ شفیق ناشر: مکتبہ الاداب بالجمامیز۔ مصر ۱۹۴۵ء

۲۔ تاریخ مصر پر لکھی جانے والی تمام کتابوں میں رفاعہ طہطاوی کی حیات اور علمی خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس موضوع پر بعض مستقل کتابیں بھی ہیں مثلاً دیکھئے:

رفاعہ رافع الطهطاوی۔ الدکتور جمال الدین الشیال، دارالمعارف مصر ۱۹۵۸ء

رفاعہ رافع الطهطاوی احمد بدوی، مطبعہ لجنۃ البیان العربی القاہرہ۔ ۱۹۵۰ء

رفاعہ رافع الطهطاوی حسین فوزی النجار۔ مطبعہ الدار المصریہ القاہرہ

۳۔ علی مبارک پاشا کی شخصیت اور علمی کارناموں کے لئے دیکھئے: علی مبارک پاشا حیاتہ ودعوتہ وآثارہ۔ محمود الشرقاوی۔ عبداللہ المشد، مطبعہ لجنۃ البیان العربی، طبع اول ۱۹۶۲ء

۴۔ دیکھئے: احمد فارس الشدیاق وآرائوہ اللغویۃ والادبیۃ محمد احمد خلف اللہ۔ مطبعہ الرسالہ مصر ۱۹۵۵ء

۵۔ عبداللہ الندیم کے حالات اور کارناموں کے بارے میں دیکھئے احمد امین کا مقالہ در کتاب زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث۔ دارالکتاب العربی۔ بیروت، لبنان، ص: ۲۰۴-۲۳۸

۶۔ دیکھئے: الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ۔ سید رشید رضا۔ مطبعۃ المنار مصر۔

۷۔ قاسم امین کو آزادی نسواں کا علمبردار کہا جاتا ہے۔ تاریخ مصر پر لکھی جانے والی تمام کتابوں میں اس کا تذکرہ ملتا ہے۔ بعض مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں۔ مثلاً دیکھئے: قاسم امین۔ احمد خاکی دار احیاء الکتب العربیہ۔ القاہرہ۔ قاسم امین، ماہر حسن فہمی، مطبعہ مصر قاسم امین، ووداد سکاکینی، دار المعارف مصر ۱۹۶۵ء

۸۔ دراسات ادبیہ، عمر الدسوقی، مکتبہ نہضۃ مصر بالفجالہ جزء اول، ص ۱۸۰-۱۸۲

۹۔ الاسلام والتجدید فی مصر، چارلز آدمز، لجنہ ترجمہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ مطبعہ الاعتماد مصر ۱۹۳۵ء، ص ۲۲۷

۱۰۔ المحافظہ والتجدید فی النثر العربی المعاصر، انور الجندی۔ مطبعہ الرسالہ مصر ۱۹۶۱ء ص ۹۳

۱۱۔ دراسات ادبیہ، عمر الدسوقی، ص ۱۸۵

۱۲۔ النسائیات، باحثہ بادیہ، مطبعہ الجریدۃ الجزء الاول ص ۱۱۷-۱۱۸

۱۳۔ ایضاً، مقدمہ از لطفی السید ص: د

۱۴۔ مساہمہ المراۃ فی الادب العربی، فرحانہ صدیقی، مطبعہ فیمس آفسیٹ پریس دہلی، طبع اول ۱۴۱۴ھ، ص ۱۳۵

۱۵۔ الاعلام الالف، انور الجندی، مطبعہ الرسالہ مصر ۱۹۵۷ء، جزء اول، ص ۲۶۹

۱۶۔ الاعلام، خیر الدین الزرکلی، دار العلم للملایین، بیروت، المجلد السابع، الطبعہ التاسعہ ۱۹۹۰ء ص ۲۸۰۸

۱۷۔ النسائیات: ص ۳۶

۱۸۔ ایضاً ص ۲۵

۱۹- ایضاً، ص ۳۵

۲۰- ایضاً، ص ۵۳

۲۱- ایضاً، ص ۶۵

۲۲- ایضاً، ص ۹۶

۲۳- ایضاً، ص ۶۳-۶۴

۲۴- محاضرات عن محازیادة مع رائدات النهضة النسائیة الحدیثة، الدکتور منصور فہمی (۱۹۵۴ء-۱۹۵۵ء) معہد الدراسات العربیہ العالیہ، ص ۶۳- (آگے اس کتاب کا نام صرف محاضرات لکھا جائے گا-)

۲۵- دراسات ادبیہ، ص ۱۹۳

۲۶- النسائیات، ص ۱۰۶-۱۰۸

۲۷- ایضاً، ص ۱۴۲

۲۸- دراسات ادبیہ، ص ۱۹۶

۲۹- محاضرات، ص ۶۹

تبصرہ

کتاب : سوانحی خاکے: مجھے یاد آنے والے

مصنف : مولانا محمد ثناء اللہ عمری

ضخامت : ۲۲۹ صفحات

ناشر : محمد ثناء اللہ عمری، ۲۴-۵۵۳-۲۱، فرنچ پیٹ مچھلی پٹنم،
آندھرا پردیش ۵۲۱۰۰۲

قیمت : سو روپے

مولانا ثناء اللہ عمری علمی حلقے میں ایک مصنف و مترجم کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔ پیش نظر کتاب موصوف کے ان ۳۵ مضامین کا مجموعہ ہے جو ماہنامہ مجلّہ "اہل حدیث" شکراوہ، ہریانہ اور "جریدہ ترجمان" دہلی سے وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں۔

مولانا عمری صاحب نے اس کتاب میں حسب ذیل نو ابواب کے تحت ان ۳۶ کچھ معروف اور زیادہ تر غیر معروف شخصیات کے سوانحی خاکوں میں جن کا تعلق کسی نہ کسی شکل میں آپ سے رہا ہے اپنے تاثرات و یادوں کو جمع کردیا ہے۔

باب (۱) اساتذہ کرام مولانا سید امین، مولوی سید عبدالحئی بخاری (۲) مختلف اداروں کے سربراہ مولانا محمد طیب، مفتی محمد رحیم الدین، مولانا ابوالوفاء افغانی، مولانا سید عبدالوہاب بخاری، ڈاکٹر محمد عبدالمعید خاں، مولانا سید ہاشم ندوی، مولانا محمد عمران خاں، حاجی حضرت خاں (۳) رہنمایان فکر مولانا ابواللیث ندوی، مولانا عبدالواحد اوسی، ڈاکٹر

میر ولی الدین، ڈاکٹر سید عبداللطیف (۴) علماء کرام قاضی بشیرالدین، مولانا محمد اسمٰعیل، مولانا ابوالجلال ندوی، مولانا محمد احتشام الحق تھانوی، شیخ حبیب عبداللہ، مولانا نثار احمد صدیقی (۵) اہل قلم حضرات مولوی سید صباح الدین، مولانا حافظ محمد یوسف کوکن عمری، ماہر القادری، حفیظ میرٹھی (۶) خدام دین مولوی کاتب محمد یوسف مرحوم، مولوی اللہ بخش نوری (۷) بزرگان دین عبداللہ شریف مرحوم، مولانا عطاء اللہ نظامی، مولانا محمد طاہر فاروقی (۸) قرابتدار صوبیدار حسن علی (۹) دوست احباب ادیب خاور عمر، رئیس مینائی عمری، مولوی محمد اسرارالحق، ڈاکٹر سید ابراہیم ندوی، منشی عبدالکریم تاثیر، مولوی عبدالواحد رحمانی۔

مولانا ثناء اللہ صاحب کی تحریر و نگارش متانت و شگفتگی کے علاوہ سہل اور عام فہم ہے۔ مضمون کو دلچسپ بنانے کیلئے حسب حال فارسی اردو اشعار کا بکثرت استعمال کرتے ہیں مزید یہ کہ بیان کردہ شخصیات میں سے جن میں چند ہی حیات ہیں کے جسمانی خدوخال کا بڑی خوبصورتی سے نقشہ کھینچا ہے۔ بعض خاکوں کی ابتداء آپ نے ان اشخاص کے مرنے کی اطلاع ملنے سے کی ہے اور کہیں انکی جائے پیدائش سے، ان میں سے اکثر کا تعلق یوپی، آندھرا پردیش اور مہاراشٹر وغیرہ کے دور دراز علاقوں سے رہا ہے اس لئے ان کی جائے پیدائش کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ اس جگہ کا مختصر تعارف بھی کرادیتے ہیں جیسے شمالی آرکاٹ، شوالا پور وغیرہ۔ کچھ مضامین کے آخر میں صاحب تصنیف علماء کی کتب کی فہرست بھی درج کی ہے۔ ان سوانحی خاکوں میں زیادہ تر انہیں لوگوں کا ذکر ہے جن سے آپکا ربط رہا البتہ ایسے بھی ہیں جن سے آپ متاثر ہوئے مگر کبھی ملاقات نہ ہو سکی، اور کچھ ایسے بھی ہیں جن سے ایک یا دو ملاقاتیں رہیں یہی وجہ ہے کہ تمام مضامین ضخامت کے اعتبار سے برابر نہیں ہیں کچھ طویل اور کچھ مختصر ہیں۔

ان سوانحی خاکوں میں مولانا موصوف نے مبالغہ آرائی سے بچتے ہوئے حقائق کو ایمانداری سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے یہی وجہ ہے کہ آپ ان شخصی خاکوں میں

بھی جن سے آپکا شدید اختلاف رہا۔ پوری دیانت داری سے انکی خوبیوں کا اعتراف کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ اپنی جھوٹی عظمت نہیں بگھارتے بلکہ مختلف اوقات میں اپنی نوکری کیلئے جن حضرات سے سفارشیں کرائیں انکا ذکر بھی حسب موقع کرتے چلے جاتے ہیں اور یہ کہ جن لوگوں کے بارے میں جو باتیں وثوق سے معلوم نہیں ہوتی مثلاً کہ وہ طبیب تھے یا نہیں یا مصنف تھے یا نہیں وغیرہ کو اعتراف کیا ہے۔ الغرض حدیث نبویؐ

اذکروامحاسن موتکم

پر عمل کرتے ہوئے ان سوانحی خاکوں میں مرحومین کے محاسن وکمالات کو زیادہ اجاگر کرنے کی کوشش کرتے ہیں البتہ حقائق کے پیش نظر شخصی نقائص کا بھی سرسری ذکر کردیا ہے۔

اس کتاب کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ مشہور اساطین کے علاوہ ملت کے ان گمنام علماء وعلم دوست خدام ملت کے خاموش تعمیری کارناموں پر روشنی ڈالتی ہے جن سے لوگ عموماً واقفیت نہیں رکھتے نیز اس سے مدرسوں کے اساتذہ وطلباء کے طرز زندگی کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور آج بھی علماء کی اسی وسعت قلب سے آگاہی ہوتی ہے کہ تقلید جامد کے دور میں بھی وہ سلف وخلف کی حقیقی تعلیمات پر عمل کرتے ہوئے کٹر مسلکی تعصب کا شکار نہیں ہیں بلکہ تنگ نظر علماء کے برعکس ایک دوسرے سے رشتہ داریاں قائم کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں سمجھتے جیسے کہ قاضی مفتی بشیرالدین بیارم پٹی مرحوم نے حنفی ہونے کے باوجود اپنے خاندان کی بچیاں اہل حدیث میں بیاہی۔

مجموعی طور پر یہ مولانا عمری صاحب کا ایک قابل تعریف کام ہے گرچہ بعض سوانحی خاکوں میں کچھ شخصیات پر آپ نے نرم تنقید بھی کی ہے اور کہیں شخصیت کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنے کے سلسلے میں اتنے زیادہ منہمک ہوجاتے ہیں کہ خود کے واقعات بھی تفصیلا ذکر کرتے چلے جاتے ہیں۔ الغرض موجودہ تیز رفتار زمانے کی مادیت کی

دوڑ میں انسان اپنے ماضی سے دور ہوتا چلا جارہا ہے یہ کتاب افادیت کے اعتبار سے بہت اہم ہے اس کے مطالعہ سے قارئین میں اپنے بزرگوں کے اعلیٰ محاسن مثلاً انسان دوستی، خاموش ایثار، بے لوث خدمت، علمی ذوق وشوق، فکر آخرت اور تقوی وقناعت وغیرہ خصوصیات کو اپنانے کا رجحان پیدا ہوتا ہے جوکہ کسی مصنف کیلئے ایک بڑی کامیابی ہے۔

سید شاہد علی
شعبہ اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔

Accession Number:
173185
Date 22-5-02

اسلام اور بدلتی دُنیا

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

اسلام اور عصر جدید کے منتخب اداریے

"اسلام اور بدلتی دنیا' اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے اُن اداریوں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دنیائے اسلام کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابلِ قدر اضافہ کہی جاسکتی ہے۔

ناشر

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دھلی ۱۱-۲۵

قیمت: ۲۱ روپے

ذاکر صاحب

اپنے آئینۂ لفظ و معنی میں

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کمیاب انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے، ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں، ان کی مطبوعہ مگر کمیاب تحریریں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں۔ ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی مذہبیت، مذہبی افکار، تعلیمی خیالات اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا بھرپور اظہار ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ذاکر صاحب کی تحریر و تقریر دونوں کا ایک خاص انداز تھا جو خوبصورت، دل نشین اور سب سے جدا تھا، اور اس لحاظ سے وہ صاحب طرز مصنف اور مقرر تھے۔

کتابت عمدہ، طباعت آفسٹ کی اور کاغذ اچھا، سائز ۱۸×۲۲/۸
قیمت 45/-

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دھلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خود ذاکر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ ترجمان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعروں کے انتخاب سے ذاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح پر مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، مرزا مظہر جان جاناں اور غالب سبھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفسٹ، سائز ۱۸×۲۲/۸

قیمت =/35

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ
نئی دھلی ۲۵

The Back-issues of "Islam and The Modern Age" are available. These can be obtained from Zakir Husain Institute of Islamic Studies, Jamia Millia Islamia, P.O. Jamia Nagar, New Delhi - 110025, on order.

Vol. XXIX No. 4 R. N. 17614/69 October, 1997

ISLAM AUR ASR-E-JADEED

Zakir Husain Institute of Islamic Studies
Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025